ESTUDIOS ECLESIASTICOS

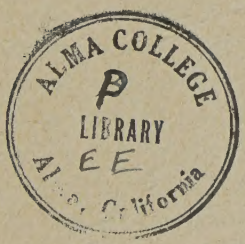
TOMO 7

ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS

REVISTA TRIMESTRAL

REDACTADA POR PADRES DE LA COMPAÑIA DE JESUS

AÑO 7.—1928.—TOMO 7



CON LICENCIA DE LA AUTORIDAD ECLESIÁSTICA

REDACCION: ALBERTO AGUILERA, 25.—APARTADO 8.066
ADMINISTRACION: P. STO. DOMINGO, 14.—APARTADO 8.001
MADRID

15796

v. 7:1
1928

RESERVADOS LOS DERECHOS DE PROPIEDAD LITERARIA

PRENSA NUEVA, Calvo Asensio 3. Teléfono 32171.—MADRID

DEL CONCURSO INMEDIATO DE DIOS

EN TODAS LAS ACCIONES Y EFECTOS DE SUS CRIATURAS

OBJETO DEL PRESENTE ESCRITO.—Se trata de redactar una tesis muy conocida, la tesis del concurso inmediato de Dios en toda la actividad de sus criaturas. Pero, ¿no es esto tan sabido que casi parece que se aprende con el Catecismo? Así es. Mas ¿qué necesidad hay de tratar siempre de argumentos dudosos? Además, parece ahora que hay quien duda de esto, como consecuencia de ciertos estudios, que deberían llevar frutos opimos de progreso en la ciencia de Dios; y como no soy escéptico y estaba convencido de la doctrina corriente en esta materia, el oír dudar de esto, naturalmente, me lleva a la defensa de verdad tan conocida.

Sí, es tesis ésta que ha sido muchas veces y muy bien defendida por lumbreras del saber teológico. Y ¿de dónde ha nacido esa convicción ordinaria de que esta es la verdad, sino de que así lo enseñan los maestros y doctores de más influjo en el campo teológico? Mas por la manera como han surgido esas dudas resultaría inútil amontonar aquí los nombres de estos maestros y doctores, al estilo de como se mencionan al principio de las tesis teológicas sus mejores defensores para inspirar confianza en las pruebas. Porque ahora parece que se procura encontrar división entre los autores antiguos, que hasta el presente en esta tesis se creían concordes; y así sus nombres unidos, más bien que afianzar la tesis constituirían un prejuicio en contra de las mismas pruebas que habían de confirmar.

Se entiende con esto que el objeto del presente escrito es dar las pruebas de la tesis con toda la fuerza que esté a nuestro alcance: las pruebas teológicas y las pruebas de razón. En los muchos autores consultados nos ha llamado la atención la confianza con que se propone esta verdad; confianza, decimos, que hace que se abrevien los argumentos, y aun muchas veces que el teólogo, de propósito, no quiera ocuparse en ella, porque ve que la filosofía católica está en paci-

fica posesión de la misma. Así, que no ha de ser ociosa una exposición más detallada de esta gran verdad (1).

PLAN Y DIVISION.—Conocido el fin u objeto, resta ver el método que mejor nos ha de conducir a su consecución. Queremos defender una afirmación y justificar la certeza que acerca de ella profesamos. ¿Qué otro camino podemos escoger para ésto que demostrar la validez y absoluta consistencia de las pruebas sobre que descansamos? Hay pruebas de autoridad y pruebas de razón. Las primeras ponen en contacto la presente afirmación con el gran dogma admitido por todo fiel cristiano de la Providencia general y particular de Dios nuestro Señor. Las segundas, relacionan la cuestión con las grandes verdades de razón natural, cuales son, que existe un Dios Creador y Conservador de todas las cosas. Y no se diga que este método nos haya de llevar a confundir las cosas y a identificar el concurso inmediato con la Providencia inmediata, o el mismo concurso con la verdad de la conservación. Que no es probable que lleguemos a estas confusiones, que bien sabemos que una cosa es la afirmación general de la Providencia, o la afirmación general de que Dios conserva todas las cosas, y otra distinta de entrambas la afirmación particular de que Dios interviene inmediatamente influyendo en toda acción de la causa segunda o de sus criaturas. Mas el concepto general de la Providencia y de la intervención de la divina sabiduría, voluntad y omnipotencia de Dios en el universo que dirige todas las cosas a sus fines, tal como se nos propone de mil maneras en las revelaciones de las sagradas páginas y explicaciones de los santos Doctores de la Iglesia, está muy lejos de poderse reducir a una desnuda afirmación que se contraponga a todo lo que sea una intervención inmediata y particular en todos los efectos que se realizan en el mundo; antes bien, esta intervención de alguna manera queda incluída en la misma universal Providencia. Por esto nos proponemos analizar y escudriñar algunas al menos de estas tan repetidas afirmaciones de las fuentes de la ciencia teológica que nos hacen creer en una tan perfecta Providencia y acción universal de Dios, para ver si esta acción constante de Dios y de su Providencia que todas las escuelas católicas admiten, incluye, como creemos, el concurso inmediato de Dios en todas las acciones y efectos que tienen lugar en la creación.

---

(1) Véase por ejemplo, el B. BELARMINO, en *De Gratia et libero arbitrio* l. 4, c. 4.

Asimismo queremos analizar y profundizar en la afirmación constante de la filosofía católica que Dios conserva todas las cosas, para descifrar si nos es posible un poco más, la relación que hay entre conservar Dios una causa creada y concurrir con ella en la producción de todos sus efectos; llamando la atención sobre la consecuencia necesaria que existe entre conservar Dios una energía, una actividad, y concurrir inmediatamente al efecto de causas que así se denominan.

Las partes de este escrito serán los argumentos varios de la misma tesis, esto es, el argumento de Escritura, el de Santos Padres y Doctores, y el de razón.

Por vía de complemento añadiremos la demostración de que Santo Tomás de Aquino defendió este concurso inmediato de Dios en todos los efectos de las criaturas. La razón de esta añadidura es semejante a la de exponer la tesis general, pues se disputa sobre el sentir del Santo Doctor (1).

CENSURA.—Dado el fin que nos proponemos de exponer más y más la fuerza de la argumentación con que suele defender el concurso inmediato de Dios en todos los efectos de la creación, parece lógico no precisar de antemano el grado de certeza de nuestra tesis. No trataremos de condenar a nadie, y ni siquiera de disputar. Tan sólo en cosa que muchísimos han tenido por cierta, y continúa la inmensa mayoría teniéndola por cierta, participando de esta manera de ver, queremos poner más de relieve las razones que a este estado de conciencia llevan, y no dejarlas echar en olvido; e impedir que por meras sospechas de que se trata sólo de una disputa de escuela y modo de ver de algunos, se niegue y desprestigie una doctrina que tanto sirve para ilustrar la fe en la divina Providencia.

---

(1) Principalmente, la disputa se debe al P. JUAN STUFLER, S. J., con sus artículos en *Zeitschrift für kathol. Theol.* en 1923 y su obra *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante in omni operationae naturae praesertim liberi arbitrii* (Oeniponti, 1923). Los teólogos dominicos, en especial el R. P. Martín, en *Revue Tromiste*, contradijeron la nueva interpretación que se daba de Santo Tomás. V. *Rev. Thom. Pour Saint Thomas et les Thomistes et contre le R. P. Jean Stufler, S. J.* (1925-1926). Con esta ocasión, en ESTUDIOS ECLESIASTICOS, el P. MARXUACH publicó una nota clara demostrando que Santo Tomás enseña el concurso inmediato. V. ESTUDIOS ECLESIASTICOS 1927, págs. 208-213. Más detenidamente y tomando parte en la discusión, había escrito el P. HUARTE, en la revista *Gregorianum* (1925, págs. 81-112): *Divi Thomae Aquinatis doctrina de Deo operante*, donde refuta con precisión el sentir del P. STUFLER, que hace coincidir a Santo Tomás con la opinión singular de Durando, que niega el concurso inmediato.

PRUEBAS

A. Argumento de Escritura.

a) *Joan.* 5, 17. *Pater meus usque modo operatur, et ego operor. Mi padre hoy, como siempre, está obrando, y yo ni más ni menos.*

Es evidente que aquí se trata de una operación inmediata de Dios, de una operación por la cual, según la casuística judaica, se quebrantaría el descanso sabático, de una operación semejante a aquella de la curación del paralítico de la piscina, en la cual había intervenido tan inmediatamente nuestro Salvador. Mas ¿qué operación es ésta a que tan claramente alude aquí el mismo Señor? Es, sin duda, la continuación o como sostenimiento del acto creador. Pero ¿de qué creación?; ¿de la creación estrictamente dicha y del sacar de la nada la substancia de las cosas? No sólo esto, sino de la creación tal como se expone en la primera página del Génesis. Es manifiestamente una continuación de aquel intervenir Dios en el mundo con que todo recibió su primer desarrollo; de una intervención de Dios en este mismo desarrollo, con que se hizo la luz, con que se formó el firmamento y se separaron las aguas que estaban bajo el firmamento de aquellas que estaban sobre el firmamento. Es un proseguirse la acción de Dios con que apareció en el Universo lo árido que se llamó Tierra, y con que produjo la tierra hierba verde y plantas fructíferas, y hubo lumbreras en el firmamento del cielo, colocadas allí para que resplandeciesen sobre la tierra.

Ahora bien, en aquella formación del mundo, la acción inmediata de Dios en los efectos que se iban desarrollando, es incontestable. Negarlo sería violentar de una manera inaudita el texto sagrado. Estos efectos que se iban desenvolviendo comprenden una multitud inmensa, mejor diré, la generalidad de los efectos naturales de las causas segundas en lo visible. ¿Y quién se atreverá a decir que hay entonces que deslindar en aquella primera formación de la hermosura del mundo lo que propiamente hacía Dios y lo que después resultaba por la acción espontánea de las causas segundas abandonadas a sí mismas sin inmediata acción en los efectos de la voluntad creadora? Dios intervenía en todo aquel inmenso desarrollo; Dios, desde el mismo instante de la primera creación, había dejado obrar todas las fuerzas naturales; Dios concurría inmediatamen-

te con estas fuerzas naturales en sus efectos: luego el proseguimiento de aquella obra que Jesús expresó diciendo: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*, importa también, por necesidad, el concurso inmediato en la generalidad de los efectos que se producen.

Este argumento se resume diciendo que pone en un mismo plano la dificultad que hay en negar el concurso inmediato actualmente, conservando la verdad de las palabras de Cristo en *Joan.* 5, 17, y la gravísima que existe en negar el concurso general inmediato en la primera formación de las cosas. Y en lo que creemos que es más absolutamente ineludible es que, en aquel general y primer desenvolvimiento de toda la materia, Dios produjo el movimiento de los cuerpos que es modelo de acción y de efectos corporales; y lo produjo inmediatamente, por ejemplo en las aguas, dando el ser al mismo movimiento, y quien produjo así el movimiento lo conservó comunicándolo, que es influir inmediatamente en su efecto, que es otro movimiento.

Mas para sostener comparación tan grandiosa de las palabras de Jesús con la historia de la creación, como sentido cierto del texto, necesitamos tener en nuestro apoyo la Tradición, y ésta es aquí innegable.

Para demostrarlo, primero aduciré la exposición que del mismo lugar dan tres comentadores de gran representación, y luego iré reuniendo las de muchos de los escritores eclesiásticos antiguos que hablaron del texto, *Joan.* 5, 17, poniendo en evidencia su sentido.

1) El CARDENAL TOLEDO (1) lo comenta así: "Deum Patrem operari dicit, usque modo, id est, etiam in sabbato propter conservationem et gubernationem mundi, *rerumque productiones*: conservat enim, gubernat mundum, *ipsius opera sunt generationes, et rerum productiones etiam in sabbato.*" Y para confirmar esta interpretación cita como defensores de la misma los grandes Doctores S. Cirilo Alejandrino, S. Gregorio Nacianceno y S. Juan Crisóstomo.

2) El P. MALDONADO, en su autorizada obra sobre los Evangelios, lo explica también en el sentido dicho. Para lo cual lo compara con el *requievit ab universo opere quod patrarat* (*Gen.* 2, 2), y da la explicación obvia de no producir ahora Dios especies nue-

(1) Su obra se intitula *In Sacrosanctum Ioanis Evangelium commentarii* (Romae, MDXIIC).

vas de cosas, perseverando empero su acción en todo lo producido. "Quod enim dictum est *Gen.* 2, 2... non sic intelligendum, quasi postea nihil egerit. Producit em etiamunc *in montibus foenum, et herbam servituti hominum* (*Ps.* 146, 8). *Et solem suum oriri facit super bonos, et malos; et pluit super iustos et iniustos* (*Matth.* 5,45)." Y es evidente que todo esto significa para el comentarista acción inmediata de Dios en todos los efectos naturales.

3) FILLION (1) explica las palabras *Usque modo* (ἕως ἄρτι) *operatur* diciendo: "Notad el tiempo presente aquí y al fin del versículo (*operor*). Es un hecho siempre verdadero: no hay sábado absoluto para Dios. Desde el instante en que puso manos a la obra llamando al mundo a la existencia, no ha cesado de trabajar, de obrar, porque es necesaria su acción perpetua para conservar y gobernar sus criaturas física y moralmente."

La tradición y enseñamiento eclesiástico sobre Joan. 5, 17.

Para corroborar ahora la validez del argumento basado en *Joan.* 5, 17, expondremos el uso que se ha hecho del mismo texto en el magisterio ordinario de la Iglesia de Dios, probándose siempre con él el concurso inmediato universal de la divina Providencia.

A este fin anotaremos los testimonios de los siguientes escritores eclesiásticos: 1) Orígenes, 2) S. Hilario, 3) S. Gregorio Nacianceno, 4) S. Juan Crisóstomo, 5) S. Ambrosio, 6) S. Gaudencio, 7) S. Agustín, 8) S. Cirilo Alejandrino, 9) S. Próspero, 10) San

(1) En la obra tan citada *La Sainte Bible, Évangile selon S. Jean Introduction critiques et Commentaires*, p. 102. Reducimos el número de autores, porque no tratamos de probar la tesis a fuerza de citas, sino por la evidencia de la interpretación o de la razón. Pero nótese la exactitud con que, interpretando este pasaje, escribe el R. P. MARCO M. SALES, O. P. (*Il nuovo Testamento commentato*). "En el séptimo día cesó, es verdad, la acción creadora de Dios; pero Dios no ha cesado, ni cesa, de mover, conservar y gobernar el mundo." Y NATALIS ALEXANDER, en su *Comentario a San Juan*, reproducido en el *Scripturae Sacrae cursus completus*, había escrito: "Pater meus ab exordio mundi hactenus operatur perpetuo, omnibus diebus etiam sabbato, res creatas conservans, regens, animas creans, *illuminans, perficiens, miracula faciens; homines aliaque animantia continenter in vitam educens;* et ego cum eo omnia divinae potentiae opera pari virtute et auctoritate edo", etc., etc. No explico hasta qué punto cada uno de estos comentaristas defiende la tesis que exponemos porque la propia razón de aducirlos es legitimar desde luego la comparación hecha entre lo que afirma Cristo nuestro Señor en *Ioan.* 5, 17, hacer a la continua con su Padre y lo que hizo en la creación, según la noticia que de ella tenemos por la revelación, y esto en cada uno de los testimonios está puesto de relieve.

Beda, 11) Alcuino, 12) Haymon, 13) Ruperto Abad, 14) Alejandro de Alés, Enrique de Gante, y en general los Escolásticos.

1) ORÍGENES en su homilía 23 acerca del libro de los Números dice (n. 4): "Unde et Dominus in Evangeliis cum iudaei praescriberent sibi de operatione et curatione sabbati respondit eis (*Joan.* 5,17): *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*: ostendens per haec *in nullo saeculi huius sabbato requiescere Deum a dispensationibus mundi et a provisionibus generis humani.* Nam creaturam quidem fecit ex initio, et substantias protulit, quantas sciebat utpote rerum conditor ad perfectionen mundi posse sufficere, sed usque ad consummationem saeculi ab earum provisione et dispensatione non cessat."

Subrayo las palabras no descansar Dios de la dispensación o distribución del mundo y de la provisión del género humano, porque en cuanto no descansa Dios se entiende que interviene y actúa inmediatamente en algo; y como este algo es la serie universal de todas las cosas mundanas y humanas, si no queremos violentar el dicho del Doctor Alejandrino, no podemos menos de reconocer en su afirmación una Providencia tal que concurre inmediatamente en todo lo particular que se realiza en el mundo o en todos los efectos de las causas segundas (1).

2) S. HILARIO DE POITIERS, comentando el Salmo 91, se pone a explanar de propósito este lugar de S. Juan diciendo (n. 4): "*Pater meus*, ait, *quotidie operatur, et ego operor* (*Joan.* 5,17), quia opus Patris est, quidquid manente in se Deo Patre, Filius Dei, Christus operatur; atque ita per Filium quotidie omnia, quia omnia Pater operatur in Filio. Igitur quotidie Christus operatur: et ut arbitror animarum initia, *configurationes corporum, profectus et incrementum viventum opus eius ostendunt*" (2). E insistiendo sobre el mismo lugar, después de repetirlo prosigue así: "Est ergo opus Dei sabbato? Est plane; nam nisi esset, caelum dilaberetur, lumem solis occideret, terra non staret, fructuum omnium incrementa deficerent; vitae hominum interirent si sabbati lege virtutum omnium constitutio

(1) Véase MIGNE, *P. G.*, 12, col. 750. El valor que concedemos a la autoridad aducida aquí de Orígenes es sobre todo histórico, en cuanto atestigua el uso antiguo de la Iglesia de servirse del texto *Ioan.* 5.17, para explicar la Providencia. No discuto del sentir de Orígenes cuando no recordaba este texto u otro análogo.

(2) *P. L.*, 9, col. 496.

otiaretur. Sed requies nulla est, et cursus idem est, *et ut sex diebus, ita et sabbato elementorum omnium continentur officia*" (1). Y la comparación con lo que hizo Cristo aquel sábado confirma la evidencia del contexto. Pues dice: "Itaque Filius in paralitico, ut in caeteris, operatus in sabbato est; et per Filium opus Patris in sabbato est; atque ita non est in Deo requies, cum dies Deo nulla sine opere sit." Testimonio brillante de una Providencia particularísima y activísima con actividad inmediata; esto es, que concurre inmediatamente en todos los efectos de la creación. Porque, nótese bien, esta actividad divina es tan inmediata para San Hilario en todos los efectos de la naturaleza como fué la acción de Jesús en el milagro y la acción del mismo Hijo de Dios y la del Padre en los seis días de la creación.

Y esta misma doctrina, derivándola del mismo texto *Joan.* 5, 17, inculcó el mismo S Hilario en el l. 9 de su tratado *De Trinitate*, n. 44 (2).

3) S. Gregorio Nacianceno, el Teólogo, concuerda con este sentir o interpretación de *Joan.* 5, 17. Porque en su oración 30, que es la 4 de las llamadas Teológicas y una refutación apretadísima de las dificultades que proponían los herejes contra la divinidad del Hijo, dice (n. 11): "Quaecumque Pater facit, eadem et Filius semiliter facit (*Joan.* 5, 19); non quod similia sint utriusque opera, sed quod par sit utriusque potestas atque anctoritas; atque hoc fortasse esse queat, quod et Pater usque modo operari dicitur, et Filius; non autem hoc dumtaxat nomine, sed etiam ratione gubernationis et conservationis eorum quae facta sunt" (3). Donde si bien no explana que sea esto del gobierno (οἰκονομίαν) de la creación junto con su conservación, nos parece evidente que en sentir del gran Teólogo incluye esto el concurso inmediato en los efectos de la naturaleza. Porque acababa de decir: "Age, cum lepras purgat, daemones et morbos profligat, mortuos ad vitam revocat, mare pedibus peragrat, aliaque omnia facit, in quo tandem aut quando Pater haec ante fecit? Nonne perspicum est, earumdem rerum formas a Patre quidem velut designari, a Filio antem peragi, non serviliter atque indocte, sed perite et heriliter, atque, ut aptius loquar, paterne."

(1) L. c., col. 498.
(2) *P. L.*, 10, col. 316-317.
(3) *P. G.*, 36, col. 118.

Y para probar esto aplica aquel lugar de S. Juan. Donde nos encontramos, como en S. Hilario, con la asimilación perfecta cuanto a lo inmediato de la intervención divina, entre las obras milagrosas de la vida de Cristo, y todas las de la divina Providencia.

4) S. JUAN CRISÓSTOMO en su homilía 38 sobre el Evangelio de S. Juan dice llegando a *Joan.* 5, 17: "Quod si quis dixerit, et ubinam Pater operatur, qui septimo die requievit ab omnibus operibus suis? is modum quo operatur discat. Quis ille modus est? Opificiis suis providet, illaque fovet. Cum vides ergo solem orientem, lunae cursum, stagna, fontes, fluvios, pluvias et naturae cursum, sive in seminibus, sive in nostris et brutorum corporibus, aliaque omnia per quae hoc universum consistit, disce perennem Patris operationen, *Qui solem suum*, inquit, *oriri facit super malos et bonos, et pluit super iustos et iniustos* (*Matth.* 5, 45). Et rursum, *Si autem foenum agri quod hodie est, et cras in ignem mittitur, Deus sic vestit*, (*Matth.* 6, 30); et de volatilibus quoque, *Pater vester caelestis pascit illa*" (*Ibid.* v. 26) (1). Falta aquí sin duda la palabra concurso inmediato, pero la cosa que afirmamos con esta palabra está bien de relieve en aquella serie de operaciones de toda la naturaleza.

El mismo elocuente y exacto intérprete de la Sagrada Escritura explica la misma sentencia, *Joan*, 5, 17 en su homilía 12 *Contra Anomoeos* con estas palabras: "Quam vere, quaeret fortasse quispiam, operationem dicit? Nam in sex diebus requievit Deus ab omnibus operibus suis (*Gen.* 2, 2). Nempe quotidianam providentiam. Non enim solum protulit creaturam, verum etiam prolatam *tuetur, et fovet* sive angelos dixeris, sive archangelos, sive superiores potestates, sive omnia prorsus, quae sub aspectum cadunt, et quae non cadunt: euncta fruuntur providentia illius, et *si destituantur efficaci illius actione*, ffluunt, dilabuntur, pereunt. Ergo cum vellet Christus ostendere suum esse providere, non autem sibi provideri, *efficaciter agere, non autem agi* et alterius efficientiam subire, ita dixit", etc. En las cuales palabras, aquel *tuetur et fovet* aplicado a todo, el *si destituantur efficaci illius actione* y el *efficaciter agere*, manifiestamente expresan una acción real e inmediata que influye positiva e inmediatamente en todos los efectos de las causas segundas (2).

(1) *P. G.*, 59, col. 214.

(2) *P. G.*, 48, col. 810-811. Véase en el mismo Crisóstomo explicado el mismo texto en su comentario al Génesis, hom. 10, n. 7, *P. G.*, 53, col. 89.

5) S. AMBROSIO, a propósito de otro escándalo de los fariseos por curar Cristo en sábado (*Luc.*, 13, 10-17), en su comentario sobre S. Lucas l. 7 (13, 10) aduce así *Joan.* 5, 17: "Denique et Deus ab operibus mundi quievit; non ab operibus, cuius sempiterna et iugis operatio est, sicut Filius ait: *Pater meus usque modo operatur et ego operor*, ut ad similitudinem Dei saecularia nostra opera, non religiosa cessarent" (1). Y aunque es obscura la frase, *cuius sempiterna et iugis operatio est*, lo más lógico es interpretarla de las operaciones ad extra necesarias y perpetuas supuesto el hecho de la creación y conservación. En las mismas operaciones en cuanto son de Dios consiste el concurso inmediato.

6) S. GAUDENCIO DE BRESCIA tiene entre sus sermones el *de Paralytico* del cap. 5 de S. Juan, y siguiendo el texto del evangelio llega al v. 17 discurriendo sobre el sentido de éste en esta forma: "Operatur ergo pro salute animae Christus in sabbato; et operatur in sabbato, et implet legem, dum conditionem interpretatur legis, dum operum differentias illuminat, dum facit, quae lex de sabbati feriis excepit, dum ipsum sabbati diem benedictione sua sanctificatum, beneficiis suis efficit sanctiorem. *Nam divina in eo praesidia omni animae credenti largitus, opera debita sabbato reddidit.* Ut autem ostenderet indaeis, *eumdem se semper operatum fuisse cum Patre, qui tunc etiam operaretur in carne*, ait illis: *Pater meus*", etc. En lo cual quedan puestas demasiado a la par la operación de Cristo en aquel milagro y la operación general y universal de Dios, para que no se deba entender que como la operación de Cristo había sido inmediata, así también lo es la del concurso de la divina Providencia en todo el universo (2).

7) S. AGUSTÍN, EL DOCTOR, que como se llama *de la Gracia* se podría llamar *del Concurso divino*, ha expresado varias veces y con singular interés el sentido que daba a *Joan.* 5, 17. En el *Trac.* 17 *in Joan.*, n. 15, ha escrito: "Ergo tanquam diceret Judaeis. Quid spectatis ut non operer sabbato? Sabbati dies vobis ad significationem meam praeceptus est. Opera Dei attenditis, ego ibi eram cum fierent, per me facta sunt omnia, ego novi: *Pater meus usque modo operatur.*

---

(1) *Corpus Script. lat.* de Viena, vol. 32, pág. 359.

(2) *P. L.*, 20, col. 924-925. El sermón aducido es el undécimo en la serie de los atribuídos a este autor y reputados auténticos. V. BARDENHEWER, *Geschichte der altk, Literatur*, t. 3, p. 485.

Operatus est Pater lucem: sed dixit ut fieretlux: si dixit, Verbo operatus est: Verbum eius ego eram, ego sum; per me factus est mundus in illis operibus, per me regitur mundus in istis operibus. Pater meus et tunc operatus est cum fecit mundum, et usque nunc operatur cum regit mundum: ergo et per me fecit, cum fecit, et per me regit cum regit." Que San Agustín creyese en el concurso inmediato de Dios en todo, parece innegable cuando se le ve hablar de esta manera. La paridad entre lo inmediato de la acción en la obra de la formación del mundo y en el regir el mundo, está tan acentuada, que no la pudimos acentuar más en el argumento que propusimos (1).

En el libro *contra Adimantum Manichaei discipulum*, c. 2, repite San Agustín su manera de interpretar *Joan.* 5, 17, diciendo: "Requievit autem ab omnibus operibus suis quae fecit, ut iam ultra non faceret mundum cum operibus quae in eo sunt: non tamen ut etiam a mundi administratione requiesceret. Non eium scriptum est: Requievit Deus ab omnibus operibus suis, ut deinceps non operaretur. Sed scriptum est, *Requievit Deus ab omnibus operibus suis quae fecit*: ut deinde non in faciendo mundo a quo opere post perfectionem cessaverat; *sed in administrando operaretur, in quo opere eum esse Dominus intimavit.*" En donde otra vez queda bien indicado lo inmediato del operar de la providencia, como del operar de Dios en la creación (2).

Ni se puede pasar en silencio en este estudio de la Tradición eclesiástica cobre el texto, *Joan.* 5, 17, lo que el mismo S. Agustín dice sobre él en su epístola *ad Consentium.* Porque responde así a una duda de éste: "Quod autem quaeris, *utrum singillatim a creatore Deo corporum lineamenta formentur;* non te movebit, si quantum potest humana mens, potentiam divinae operationis intelligas. Quomodo enim negare poterimus Deum *etiam nunc operari cuncta quae creantur*, cum Dominus dicat: *Pater meus usque nunc operatur?* Unde illa cessatio septimi diei ab ipsis naturis condendis intelligenda est facta, non ab earum administratione quae conditae referuntur. Cum ergo natura rerum a Creatore administratur, et *per ordines praefinitis locis et temporibus suis cunctia nascuntur, Deus usque nunc operatur.* Nam si Deus nunc ista non format quomodo legitur, *Priusquam te formarem*

(1) Véase el contexto del lugar aducido en *P. L.*, 34, col. 1.534-1.535.
(2) *P. L.*, 42, col. 131.

in utero novi te (*Jerem.* 1, 5)?, etc. (1). Se trata evidentemente de la universalidad de los efectos de la naturaleza, y en todos se predica una acción de la divina omnipotencia tan inmediata como lo fué la creación.

Ni le va en zaga, en cuanto a la evidencia de la doctrina, a esta última explicación de S. Agustín, la que el mismo S. Doctor da en el l. 5, De *Genesi ad literam*, c. 20 (n. 40), diciendo: "Iam nunc ergo discernamus opera Dei, quae usque nunc operatur, ab illis operibus a quibus in die septimo requievit. Sunt enim qui arbitrentur tantummodo mundum ipsum factum a Deo, caetera iam fieri ab ipso mundo, sicut ille ordinavit et iussit; Deum autem ipsum nihil operari. Contra quos profertur illa sententia Domini; *Pater meus*, etc. Et ne quisquam putaret apud se illum aliquid operari, non in hoc mundo: *Pater in me manens*, inquit, *facit opera sua; et sicut Pater suscitat mortuos et vivificat, sic et Filius quos vult vivificat* (*Joan.* 5, 17, 20-21). Deinde quia non solum magna atque praecipua, verum etiam ista terrena et extrema ipse operatur, ita dicit Apostolus: *Stulte tu quod seminas non vivificatur, nisi moriatur; et quod seminas, non corpus quod futurum est seminas, sed nudum granum fere tritici aut alicuius caeterorum; Deus autem dat illi corpus quomodo voluerit, et unicuique seminum proprium corpus* (1 *Cor.*, 15, 36-38). *Sic ergo credamus*, vel, si possumus, etiam intelligamus usque nunc operari Deum, et si conditis ab eo rebus, operatio eius subtrahatur, intercidant." En todo lo cual una cosa está bien puesta en claro, y es que S. Agustín defiende la conservación no estática, sino dinámica, conservación que llega hasta la causalidad de todo, interviniendo inmediatamente en todos los efectos (2).

---

(1) *P. L.*, 33, col. 948. El P. Valencia, escolástico tan sólido y erudito como consta por su comentario a la Suma de S. Tomás en cuatro volúmenes, tratando de la tesis que aquí desarrollamos, después de tachar de temeraria la contraria de Durando, para probarla con la autoridad de los Padres, dice: *Qua de re satis fuerit hoc loco Augustinum audire: ex eo enim abunde licet cognoscere quae fuerit semper hac de re sententia Eclesiae catholicae*, Is igitur in epistola 146 (en *Migne*, l. c., 205, n. 17) ad Consetium ita scribit." Y reproduce el mismo lugar aducido un poco más extenso; y sin ningún comentario, para mostrar cómo se adapta a la tesis, concluye así: "Nihil certe luculentius a quoquam hac de re dici potest. V. *Gregorii de Valentia Metimnensis e Societate Jesu Commentariorum Theologicorum* t. 1 (Venetiis 1.600). *Disp.* 3 *quaest.* 1 *De Deo ut Creatore*, Punctum 1, col. 711-712."

(2) *P. L.*, 34, col. 335. Por no cansar y porque nos parece que el sentir de

8) S. CIRILO ALEJANDRINO, con su grande autoridad, viene a añadir fuerza a una tradición tan señaladamente representada por San Agustín. Porque dice en su gran comentario a S. Juan al llegar al c. 5, v. 17: "Tale enim quiddam propemodum significare vult: Si credis, o quisquis es, nutu et voluntate Dei omnium rerum opificis creaturam gubernari etiam die Sabbati, ita ut sol oriatur, et imbriferi fontes resolvantur, et fructus e terra erumpant, neque crescere detrectent propter Sabbatum, ignis antem pro sua natura agat, et hominum usibus nullo impediente serviant, fatere utique Patrem, pro eo ac Deum decet, operari in Sabbato, Idcirco, inquit, Ego quoque operor." Se ve, pues, el sentir de S. Cirilo de Alejandría, según el cual Dios, como le está bien a su divina majestad, lo produce todo en particular, esto es, *nutu et voluntate* (1).

9) S. PRÓSPERO, en el libro *Sententiarum ex operibus S. Augustini delibatarum*, no podía dejar de incluir la sentencia tan constante en S. Agustín en esta materia. Por esto, en la *Sent.* 278, que es *De providentia Dei operantis*, dice: "Proinde quod Dominus ait, Pater meus usque nunc operatur, continuationem quamdam operis eius, qua simul omnia continet atque administrat, ostendit. In quo opere etiam sapientia eius perseverat", etc. Esta providencia operante, continuación de la obra divina, administración de todo y perseverancia de la divina sabiduría es manifiesto que no se entiende sólo en un sentido moral, sino de actualidad, en un influjo real e inmediato como en la misma creación (2).

10) El mismo es el sentir de S. BEDA EL VENERABLE, el cual, en su Exposición del Evangelio de S. Juan, al llegar aquí, *Joan.* 5, 17, dice entre otras cosas: "Si autem Christum Dei virtutem, et Dei sapientiam recte confitemur, et omnia in sapientia fecit ac regit Deus, constat nimirum quia Pater usque modo operatur, et Filius. Ergo Pater meus, inquit, non sex solum, ut putatis, diebus primis operatus est, verum usque modo operatur, non novum creaturae genus instituendo, sed quae in principio creaverat, ne deficiant, propagando. *Et ego operor*, subauditur, *usque modo*, cum eo cuncta dispo-

---

S. Agustín cuanto al texto de la prueba queda ya puesto bastante de manifiesto, omitimos otro lugar semejante de la misma obra, l. 4, c. 12 (col. 304).

(1) *P. G.*, 73, col. 347.

(2) *P. L.*, col. 467. El pasaje de S. PRÓSPERO es una abreviación de San Agustín, de su l. 4, *De Genesi ad litt.*, c. 12.

nens, regens, accumulans. Ac si aperte dicat: Quid mihi invidetis? cur me vituperatis, caeli legis doctores, quod in forma hominis Sabbato salutem unius hominis operatus sim, qui in natura divinitatis una cum Deo Patre totum genus humanum, imo totam mundi machinam, et cuncta visibilia et invisibilia, *quietus semper operor*?" Buscamos claridad y esta última interrogación es de veras clara; que evidentemente el *quietus semper operor* se ha de aplicar a todos los efectos que se realizan en el universo (1).

Y en el primer libro de las homilías genuinas, *hom.* 16, dejó escrito, fuera de lo dicho: "*Pater meus*, etc. Quod non ita dictum est, quasi Patre eatenus operante, ipse tunc post Patrem operari inciperet; sed ita potius quia ab initio creaturarum Patre semper operante, ipse *eadem opera cum eo pariter semper operetur.* Ut enim scias Deum Patrem non primis tantum sex diebus, sed usque modo operari, lege illud ad prophetam: *Priusquam te formarem in utero novi te* (*Jerem.* 1). Et in Psalmo: *Qui fingis singillatim corda eorum* (*Ps.* 33). Et alibi: *Qui operit caelum nubibus, et parat terrae pluviam, qui producit in montibus foenum* (*Ps.* 147), et caetera huiusmodi. Notandum quippe quod non praeteriti temporis verbum posuit dicens: Qui operuit, et paravit, et produxit: *sed praesentis, aperit, parat, producit, ut quotidie Patrem operari demonstraret*, nec minus sabbato quam caeteris diebus." Palabras que no necesitan explicación; ni la admiten conservando el sentido obvio, sino suponiendo nuestra tesis (2).

11) ALCUINO, es otro elocuente testigo de la Tradición eclesiástica en esta materia, pero no es necesario aducirlo textualmente. Lo uno y lo otro quda probado con decir que en el Comentario de S. Juan que editó, el v. 17 del c. 5 lo expuso copiando a la letra la exposición que del mismo lugar había dado S. Beda (3).

12) HAYMON (*Haimo, Haymon, Aimo, Hemmo*, que de todas

(1) *P. L.*, 92, col. 694.

(2) *P. L.*, 94, col. 88. Sobre la autenticidad de las homilías de S. BEDA véase el artículo del R. P. D. MARÍN, *Le Recueil primitif des homélies de Bède le Vénérable* en *Revue Bénédictine*, *t.* 9.

(3) *P. L.*, 100, col. 808. Nos llama la atención ver que los editores de ALCUINO van aquí determinando lo correspondiente a S. Beda, pero atendiendo sólo a las Homilias y no a la *Expositio* del Evangelio de S. Juan del mismo S. Beda, cuando se advierte en seguida que la interpretación de *Joan*, 5, 17, en ALCUINO es una copia exacta de la interpretación de S. Beda en la *Expositio*, mientras que con respecto a la homilia es un extracto. Pudo ser resultado de inspirar menos confianza la *Expositio* que las Homilias.

estas maneras se escribe su nombre), obispo halberstadiense a mediados del siglo nono, atestigua la misma doctrina y de un modo semejante a como lo hace Alcuino. Porque en una Homilía, la 53, que se intitula *Feria quinta post Laetare*, empieza enseñando la acción constante de Dios en todo, con ocasión de comentar las palabras de *Joan.* 5, 17. Y este comentario no es sino la exacta reproducción de S. Beda en su *Expositio*, en el mismo lugar de S. Juan, con la particularidad que toda la llamada Homilía es sólo un trozo de la *Expositio*, salva alguna pequeña omisión. Compárense en la *P. L.* las col. 694-700 del tomo 92 con las col. 309-315 del 118 y se verá la identidad dicha (1).

13) RUPERTO ABAD TUITIENSE (de Deutss) *O. S. B.* sostiene la misma Tradición acerca del texto, *Joan.* 5, 17. Porque dice así en este punto de su comentario a S. Juan: "Nec enim negare potestis quin ille talis Pater eius, qualem iamdudum audistis, usque modo operatur. Nonne ille usque modo in Sabbatis vestris fecit solem suum oriri super bonos et malos, et pluit super iustos e iniustos (*Matth.* 5)? Nonne, cunctis diebus, nullis festivitatibus exceptis, occidit et vivere facit (1 *Reg.* 2)? percuit et sanat, et quacumque die apprehenderit hominem dignum morte, quacumque die peccator in manus eius inciderit, non est Sabbatum quod illum de manu eius eruere possit (*Núm.* 13)." Y más abajo añade el mismo autor increpando a los judíos, adversarios de Jesús: "Quid enim? num ita vos insanire audebitis, ut odio vel despectu Filii Patrem quoque condemnetis et persequamini, quia non vacat ab operibus vitae vestrae neccesariis vel a regimine totius mundi in die Sabbati?" Atribuir tan en particular la acción de la naturaleza a Dios, apenas se concibe sin el concurso de Dios que llegue inmediatamente a los efectos. Y tanto más difícil es suponer lo contrario en el comentarista, cuanto que para expresar su sentir se vale de sentencias de la misma Escritura, que si alguna cosa concreta significan es preci-

---

(1) De las homilias de HAYMON ya escribe HURTER, *Nom. Liter.*, vol. 1, columna 823: Ceterum Haimonis homiliae indigent adhuc studio critico." Pero ni en el caso de Alcuino ni en el de Haymon el ser esto meras copias no quita nada a la fuerza del testimonio. Porque por un lado el haberse hecho tales copias declara la inmensa representación que S. Belda obtuvo; y por otra, con las mismas palabras de S. Beda se expresa que la misma tradición perseveraba en el magisterio de la Iglesia. Es el mismo caso que se observa con la doctrina de San Agustín, reproducida muchas veces literalmente en S. Próspero y en S. Cesario de Arlés.

samente dicha intervención de Dios y eficiencia real e inmediata, y no moral tan sólo y mediata (1).

14) Uno de los lazos de unión entre la antigua Teología, muchas veces reducida a la explanación de textos aislados de la Escritura, que más bien era ejercicio de la fe que trabajo de la razón y la Escolástica, síntesis racional de la misma fe, y que tanto se complace en la especulación, es HUGO DE S. VÍCTOR. También este gran maestro del siglo doce (1141) ha dado su juicio sobre el texto *Joan.* 5, 17, tratando de concordarlo con *Gen.* 2, 2. En su obra, *De Sacramentis legis naturalis et scriptae*, propuesta la aparente contradicción entre los dos pasajes, responde de esta manera: "Deus multis modis operari dicitur. Est namque opus creationis, et est opus dispositionis; est opus propagationis et est opus gubernationis. Opus creationis ante omnem diem fecit; opus dispositionis sex diebus complevit; opus propagationis usque in finem saeculi non deserit; ab opere gubernationis usque in aeternum non cessabit." Y explicándose luego más acerca de lo que entendía por *opus dispositionis*, añade: "Non solum hoc quod lux facta est ad opus eius pertinuit; sed etiam quod directa est, donec peracto circuitionis suae ambitu cursum consummavit" (2). Sin compartir la opinión del autor en lo excesivamente circunstanciado que presenta el primer día de la Creación, vemos en esto mismo que según él la acción divina acompaña con su influjo inmediato la evolución de las fuerzas naturales. Además, la distinción que hace de los diversos trabajos que inmediatamente o por igual que el de la Creación atribuye a Dios, pone en claro la doctrina del mismo Hugo en este punto. Pero aun el solo distinguir entre el *opus propagationis* y el *opus gubernationis*, dice lo mismo, pues el concurso que es trabajo de propagación, en cuanto distinto del trabajo de gobernación, no se concibe sino inmediato en todo el orden material del universo.

Pues desarrollado el método teológico escolástico y llegado a su

(1) *P. L.*, 169, col. 404.

(2) *P. L.*, 176, col. 21 En este punto da HUGO su explicación de lo que es el operar de Dios en función de su propio sentir acerca de los días de la Creación llegando a determinar la cosa de esta manera: "Primum igitur, dice, ut opus suum a perfecto inciperet, lucem orientem fecit et inde eam dirigens primum vespere, deinde mane, id est primam diem complevit." Huelga decir que nuestra prueba es en absoluto independiente de cuestión tan libre y dudosa. Sólo se apoya en la historia de la Creación en cuanto allí encontramos una acción inmediata de Dios que llega más allá de la primera Creación y acompaña el natural desenvolvimiento de toda la naturaleza.

primer esplendor en el siglo trece el texto, *Joan.* 5, 17, continuó siendo explicado como siempre y como base de la creencia, que Dios concurre inmediatamente en todos los efectos de la naturaleza. Veámoslo en dos ejemplares ilustres: a) en Alejandro de Alés, y b) en Enrique de Gante, ambos del mismo siglo trece.

a) ALEJANDRO DE ALÉS, que descuella entre los innumerables Teólogos que han defendido el concurso inmediato (1), se propone (2) la siguiente dificultad: "Sed quid est quod dicitur *Joan.* 5, *Pater meus usque modo operatur et ego operor?* Ergo non videtur quievisse ab omni opere." Y responde: "Illud operari de quo dicit *Joan*, 5, intelligitur de opere gubernationis et multiplicationis; non de opere conditionis generum et specierum a quo se quievit." Después ad 3 um añade: "Cum dicitur creavit ut faceret: creavit, sumitur ibi pro condere. Duplex est autem condere: sc. in esse generis sui vel epeciei; et in permanentia ratione multiplicationis individuorum, ubi necessaria est multiplicatio ad conservationem. Condidit ergo Deus ut sic faceret, et multiplicaret ad conservationem." Donde expresada la conservación de las cosas por su multiplicación mediante la acción divina, es evidente que se trata de una intervención inmediata de Dios en la causalidad de las causas segundas. Porque ésta tiene por efecto la multiplicación de las causas, y Dios interviene en esta multiplicación tan inmediatamente como en la creación.

b) ENRIQUE DE GANTE, que también defiende la tesis universalmente (3) trata del mismo modo acerca del sentido de *Joan.* 5, 17, diciendo: "Unde secundum quod sancti exponunt illud, *Gen.* 2, *Die septimo requievit Deus ab omni opere suo quod patrarat*, requievit ab omni opere primae creationis non autem ab opere gubernationis et conservationis secunduin quod dicit Christus, *Joan.* 5, *Pater meus usque modo operatur et ego operor.* Unde Augustinus in l. *Contra Adimantium*, utrumque verbum concordans dicit", etc., y aduce el Gandavense el lugar de S. Agustín antes mencionado, que prueba el sentir del Santo y el de este gran Teólogo, y el de *Joan.* 5, 17 (4).

Pondré fin a esta prueba, *a*), ya un tanto larga, con la fácil ad-

(1) *Summa Theologiae. Pars.* 2, q. 94, *Membrum* 3, a. 6, § 3.
(2) P. 2, q. 57, n. 1, § 3.
(3) *Quodlibeto* 14, q. 1.
(4) V. ENRIQUE DE GANTE, *Quodlibeto* 1, qq 7 et 8 (ed. Venecia, 1608), p. 8. En esta edición, al citarse la sentencia *Joan.* 5, 17, en vez de 5 hay 8, error que se repite.

vertencia de que son muchísimos los Teólogos de todas las escuelas que se podrían aquí añadir como defensores positivos de este sentido de la sentencia de *Joan.* 5, 17. Por lo demás, pocas veces un texto de la Escritura tiene en abono de su sentido determinado, y como traducido al lenguaje filosófico, tan grandes y precisas autoridades de la Tradición cristiana como el que acabamos de examinar.

b) ACT. 17, 27-28... *quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum.* 28 *In ipso enim vivimus et movemur, et sumus. Que no está lejos de cada uno de nosotros.* 28 *Porque dentro de él vivimos, y nos movemos y existimos.*

El más natural comentario y desarrollo de este texto para probar con él nuestra tesis es la exposición que del mismo da en la *Suma* (p. 1, q. 18, a. 4 ad 1^{um}) S. TOMÁS diciendo: "Creaturae dicuntur esse in Deo, etiam prout sunt in propriis naturis; et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis: In ipso vivimus, movemur et sumus; quia etiam nostrum vivere, et nostrum esse, et nostrum moveri causantur a Deo" (1).

El B. BELARMINO, en su defensa del concurso inmediato, parece haber tenido presente estas precisas palabras de S. Tomás, pues escribe: "Quo loco (*Act.* 17, 28) si Deus solum donaret nobis naturam, et vires ad operandum, easque conservaret, non etiam simul operaretur nobiscum, satis fuisset dicere, *In ipso vivimus et sumus*: quorsum igitur additum est, *movemur*, nisi ut intelligamus, non posse nos moveri sine praesenti auxilio Dei quemadmodum non possumus esse et vivere, nisi Deus vitam quam dedit, conservare voluerit" (2). En todo caso, que nuestro movernos sea causado de Dios según este dicho del Apóstol, sería absurdo entenderlo en un sentido sólo mediato. Por esta evidencia de que se trata en estas palabras del Apóstol de una acción inmediata de Dios en nuestro operar (movemur), en la exposición de nuestra tesis muchos recuerdan este texto sin ulterior explicación (3).

---

(1) Al traer como tan a nuestro propósito estas palabras del Doctor Angélico no queremos prevenir el análisis que determinamos hacer al final del presente estudio de la opinión o creencia del Santo. Sólo nos valemos de sus palabras como de una expresión lapidaria del sentido obvio del texto.

(2) *De Gratia et libero arbitrio*, l. 4, c. 4.

(3) Así sucede en SYLVIO (1. p. q. 105, a. 5), y así también en SUÁREZ quien, como es sabido no suele quedarse corto en sus explicaciones (*Disp. Metaph.*, 22, sect. 1, § Vera Sententia).

Ni debilita la fuerza de la sentencia del v. 28 el que según las palabras precedentes (v. 27) se trate directamente de la presencia de Dios. Porque en la mente del Apóstol no es esta presencia inerte, antes como salta a la vista, incluye todas las relaciones y maneras de dependencia de la criatura con respecto a su Criador. Se trata de aquella presencia de Dios que, según la doctrina cristiana, es triple, a saber: por esencia, por presencia y por potencia. Por esencia dando el ser y conservando todas las cosas; por presencia teniéndolas todas delante; por potencia influyendo en todas como principal principio de toda acción. Y este amplio significado del dicho del Apóstol se confirma por el final del v. 28, pues no habría transición lógica si sólo se hubiese tratado de una presencia local, mientras que apareciendo por lo dicho el hombre como perenne hechura de Dios se comprende que se llame de linaje divino (1). Con razón, pues, sin mentar siquiera esta dificultad, que menciona y a nuestro entender no resuelve bien Patrizzi, Knabenbauer comenta esta sentencia diciendo: "Vita omnis, omnis motus, ipsum esse in eo solo habetur, ab eo accipitur, per eum conservatur; in eo tamquam in causa efficiente nos toti versamur; in eo omnis vita, motus, esse omne quasi in suo fulcro et origine consistit et nititur" (2).

Pero dejemos para otro artículo la no breve confirmación de este significado de las palabras del Apóstol.

LUIS TEIXIDOR

(Se continuará.)

---

(1) Dicho final es: *y como algunos de vuestros poetas dijeron: Somos del linaje del mismo Dios.*

(2) Véase el vol. *In Actus Apostolorum* en el *Cursus Scripturae Sacrae auctoribus R. Cornely, J. Knabenbauer, Fr. de Hummelauer aliisque Soc. Jesu presbyteris.*

DE PRINCIPIIS CONTRADICTIONIS, RATIONIS SUFFICIENTIS, CAUSALITATIS

EORUMQUE INTER SE CONEXIONE

Inter triplicem operationem intellectus humani, sc. apprehensionem simplicem, iudicium, ratiocinium, simplex apprehensio vel conceptus est prima. Mens humana ope conceptuum essentias rerum cognoscit; intelligit enim, q u i d sit aliquod ens, i. e. quaenam notae metaphysice necesario sint de essentia entis respectivi. Tali modo intelligit, quid sit ens, quid unitas, negatio, pluralitas, relatio, motus, mutatio e. i. p.; horum conceptuum et aliorum similium intellectum manifestat in omni iudicio, quod ponit. Mens humana ex comparatione duorum conceptuum format iudicia de obiectis. Ex tribus iudiciis secundum certas leges ordinatis oritur ratiocinium, quod est ea operatio mentis, per quam comparatis duabus ideis cum eadem tertia earum inter se identitatem vel diversitatem cognoscit (1).

Vox "principii" vario sensu adhibetur. Secundum Aristotelem principium est illud, per quod aliquid e s t vel f i t vel c o g n o s c i t u r (5 Metaph. c. 1 (1013 a 17-19)). Hac explicatione principia simul in principia τοῦ esse, τοῦ fieri et cognitionis dividuntur. In ordine cognitionis e. g. praemissae syllogismi sunt principium (ratio), cur sequatur consequens. In ordine τοῦ esse et τοῦ fieri principia interna et externa distinguuntur.

Hoc articulo nonnisi de s u p r e m i s principiis ordinis ontologici et logici agitur, quae principia primarie sunt ordinis ontologici, secundarie, cum actus nostri cognosciviti ab obiectis eorumque legibus determinentur, ordinis logici. Ut principia ordinis logici sunt ea iudicia prima seu propositiones per se notae, quibus mens humana eas habi-

(1) Has propositiones veras esse itemque cognitionem humanam ab obiectis suis determinari ab Aristotele et magnis philosophis scholasticis Aristotelem hac in re sequentibus saepe ostensum est. Plura de his quaestionibus fundamentalibus nostra aetate a multis non iam intellectis scripsi in folio periodico theologico-philosophico "Scholastik" 2 (Friburgi Brisgoviae 1927) 541-561. Veritas harum propositionum in hoc articulo supponitur.

tudines easque relationes ex essentiis rerum fluentes cognoscit, quae simul cum notis essentialibus rerum manifestantur. Inter has propositiones imprimis principia contradictionis, rationis sufficientis, causalitatis enumerari solent. Alia, ut principium identitatis et exclusi medii intra tria enumerata determinatum locum habent. Quid his tribus principiis praecise enuntietur, quo iure statuantur, quo modo inter se cohaereant, explicare et ostendere huius est articuli.

I. De principio contradictionis.

1. *De facto et certitudine cognitionis principii contradictionis.*— Si reflexione mentis determinatum factum conscientiae immediate praesens, e. g. actum doloris praesentem consideramus, non tantum hunc actum praesentem esse cognoscimus, sed insuper hunc actum doloris, quamvis non interna necessitate, sed contingenter tantum exsistat, tamen quando exsistit et eo sensu, quo exsistit, non posse simul non exsistere intelligimus. Huius facti eiusque necessitatis strictam evidentiam cognoscimus. Et quia hic actus, quando exsistit, simul non potest non exsistere, propterea cognitio mea, quam de hoc actu habeo, absolute certa est et valoris necesarii et universalis. Si actus eo sensu, quo exsistit, etiam non exsistere posset, certitudo absoluta et valor absolutus cognitionis nostrae de rebus contingentibus non iam essent possibiles.

Hanc necessitatem non solum in hoc determinato actu, sed in o m n i ente haberi intelligitur. Si quid quocumque modo est ens, si quomodolibet est obiectum cognitionis, sive sit ens exsistens sive possibile, sive ens absolutum sive relativum, undecumque suam essentiam vel exsistentiam habeat, de omni eius modo exsistendi valet: ea ratione, qua est, non potest non esse. Hoc est principium contradictionis ontologicum. Itaque non solum haec propositio valet: hoc factum internum immediate praesens non potest, quando exsistit, non exsistere, sed etiam propositio universalis valet: quidquid est, non potest simul non esse. Ens non potest esse non ens. Stricta evidentia etiam in hac propositione universali habetur.

Hoc principium absolute universale esse iure merito asseritur. Quamvis enim cognitionem huius necessitatis in perceptione alicuius facti concreti immediate praesentis acquiramus, tamen hanc necessitatem

de essentia entis esse intelligimus. Quare principium contradictionis de omni ente vi conceptus entis valet.

Iudicium enuntians principium contradictionis nititur in cognitione quidditativa, sc. in intellectu entis, cuius intellectus ex aliis derivari nequit.

2. *Quomodo principium contradictionis enuntietur.*—Vario modo hoc principium enuntiatur, non solum ab iis philosophis, qui in quaestionibus fundamentalibus dissentiunt, sed etiam ab iis qui quoad capita essentialia philosophiae concordant.

In formula logice primaria enuntiatur, positive: ens necessario est ens (1); negative: ens, in quantum est ens, non potest esse non ens; vel: id quod est, in quantum est, non potest non esse; "impossibile est esse et non esse simul" (S. Thomas, In 4 Metaph. lect. 6). Ens vi naturae suae, vi conceptus sui non potest esse nihilum, et absolute necessario, contradictorie opponitur nihilo, eo quod nihilum nihil aliud est nisi negatio entis, et quidem nihilum absolutum negatio omnis entis, nihilum relativum negatio entis determinati. "Hoc principium: impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis" (S. Thomas l. c.). Primum, quod mens intelligit, si aprehenditur ens, est eius necessaria oppositio ad nihilum. Intellectualis cognitio, ut dicit S. Thomas, "se habet ad opposita". Eo ipso enim quod intelligitur ens, etiam impossibilitas negationis entis intelligitur. Prima autem et essentialis nota entis est, quod necessario sit ens neque possit esse non ens.

Formula negativa: impossibile est esse et non esse simul (vel alia differens tantummodo quoad voces, non vero quoad sensum) est inter negativas logice primaria. Ex ea aliae consequuntur, e. g. idem non potest simul esse et non esse. Nam quia aliquid, in quantum est, non potest non esse, propterea sermo esse potest de "eodem", de "una eademque relatione", de conceptu "simul". "Hoc principium", uti S. Thomam dicentem modo audivimus, "dependet ex intellectu *entis*" non ex intellectu "eiusdem". Etiam conceptus "eiusdem" con-

(1) Hanc formam positivam, non vero negativam esse logice primariam, eo elucet, quod necessitas illa, de qua principium contradictionis agitur, est aliquid positivum, sc. positiva essentia entis. Nihilum nullo modo est. Quia vero intellectus noster, cum modo imperfecto operetur, ea quae sunt positiva, etiam per impossibilitatem negotionis eorum cogitat, ex hac ratione psychologica formam negativam facilius comprehendimus et demum rationem positivi et negativi eorumque habitudinem philosophice considerantes conceptum positivi relate ad conceptum negativi esse logice priorem intelligimus.

ceptum entis iam supponit.—Formula Aristotelis: "Idem (enim) simul esse et non esse in eodem secundum idem est impossibile" (1) etiam propterea tantummodo valet, quia ens, in quantum est ens, non potest esse non ens (2). Quae formula respicit omnes oppositiones contradictorias (3).

Eodem modo e principio contradictionis *sequuntur* propositiones: "Nihil idem est simul in actu et in potentia respectu eiusdem" (S. Thomas, C. gent. l. 1 c. 13), et: "Nihil est respectu eiusdem movens actu et motum" (l. c.).

3. *Quid praecise ope principii contradictionis enuntietur.*

a) Quodnam est obiectum formale intellectus nostri principium contradictionis enuntiantis? Sensus nostri facta percipiunt et in obiecto praesenti nihil aliud nisi rem quae mere de facto habet suas proprietates suasque relationes. Intellectus vero non solum obiectum praesens percipit, sed intelligit (intus-legit), quid sit ens praesens; aliis verbis: intelligit, quaenam sint notae obiecti essentiales, sine quibus obiectum praesens nullo modo esse possit et quae metaphysice necessario requirantur ad hoc, ut sit id, quod est. Nota vero prima, quae in omni cognitione quidditativa apprehenditur, ea est, ut aliquid sub eo respectu, sub quo est, vere sit proindeque sub eo respectu, sub quo est, absolute (metaphysice) necessario non possit non esse. Si ergo aliquid exsistit, non potest non exsistere; si hanc habet essentiam, eam non potest simul non habere. Haec necessitas essentialis, quod sc. ens in ea ratione, sub qua exsistit vel possibile est, non possit non exsistere vel non esse possibile, omnis alterius necessitatis essentialis fundamentum est et praerequiritur ad hoc, ut omnis alia necessitas essentialis esse possit. De entis essentia, de entis intima natura et conceptu est, ut ea ratione, sub qua est, non possit simul non esse. Ens non tantum non est non ens, sed non potest esse non ens. Haec impossibilitas, haec absoluta insociabilitas entis cum non ente ope principii contradictionis enuntiatur. Cum haec necessitas de essentia entis sit, principium contradictionis est principium ontologicum valoris absolute necessarii et universalis. Et ob hanc rationem, quia in ordine ontologico valorem ab-

(1) Τὸ γὰρ αὐτὸ ἅμα ὑπάρχειν τε καὶ μὴ ὑπάρχειν ἀδύνατον τῷ αὐτῷ καὶ κατὰ τὸ αὐτό (Aristoteles, 4 *Metaph.* c. 3, 1005 b 19 s).

(2) Cf. Aristot. 3 Metaph. c. 2, 996 b 30: ἀδύνατον ἅμα εἶναι καὶ μὴ εἶναι.

(3) Cf. Franz Maria Sladeczek, S. J., *Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom hinreichenden Grunde;* in folio periodico theologico-philosophico "Scholastik" 2 (1927) 17.

solute universalem habet, propterea etiam in ordine cognitionis absolute universaliter valet; id est: quaevis mens cognoscens, quocunque modo in esse suo physico constituta sit, intelligit: quia ens non potest esse non ens, propterea ea tantum cognitio vera est, quae intelligit ens non posse esse non ens.

b) Etiam ens contingenter exsistens hac necessitate essentiali praeditum est. Nam etiam ens contingens est ens; est absolute impossibile, quod in se sit nihilium. Si haec absoluta impossibilitas non esset, entia singularia contingentia absolute certo cognosci non possent. Ob hanc rationem autem, quia haec absoluta impossibilitas habetur, propterea facta contingentia metaphysica certitudine et cognosci possunt et de facto cognoscuntur; propterea ex consequenti etiam de factis contingentibus scientia absolute certa possibilis est. Actus conscius e. g. inmediate praesens, quamvis vi essentiae suae non exsistat, tamen, quando exsistit, in se non potest non exsistere. Neque per omnipotentiam Dei potest fieri, ut actus ille et quaecmuque res contingens, quando sunt, non sint. Secundum distinctionem Scholasticorum non quidem "simultanea impossiblitas", sed "impossibilitas simultaneitatis" (1) habetur, quod res contingentes, quando sunt, non sint. Verumtamen etiam "impossibilitas simultaneitatis" vera est impossibilitas, quamvis non sit interna (simultanea) impossiblitas. Ad solvendam quaestionem, quaenam sit genuina ratio principiorum contradictionis et rationis sufficientis et quomodo cohaereant, utramque impossibilitatem considerare maximi et decisivi momenti est, quod infra patebit.

Vera quidem et haec consideratio est: si ens contingenter exsistens in se etiam non exsistere posset, nulla certa eius congnitio (et ex consequenti nulla scientia neque subiectiva neque obiectiva) esset possibilis. Sed hac indirecta consideratione non indigemus, ut omne ens contingens in se non posse non esse intelligamus, sed omne ens contingens, quando est, non posse non esse inmediate intelligimus. Quodlibet ens non solum non est non ens, sed non potest esse non ens. Etiam haec necessitas essentialis entium contingentium est aliquid positivum. Propterea etiam de rebus contingentibus certitudinem metaphysicam absolute et non solum hypothetice habere possumus.

4. *Principium contradictionis est analyticum.*—Principium analy-

(1) Cf. Carolus Frick S. J., *Logica* 6. editio, Friburgi Brisgoviae 1925,

ticum illud est, quod ex sola comparatione idearum cognoscitur. In inquisitione nostra conceptus entis abstracti consideratur, qui secundum comprehensionem suam est minimus, secundum vero extensionem suam maximus. Conceptus entis in se quidem notas ulterius determinantes non habet, sed absoluta necessitate opponitur nihilo. Haec intellectio est simplicissima et maxime originaria quae est possibilis; in omni vero analysi alicuius conceptus complicatiore semper praesupponitur et implicite in ea perficitur. Si haec impossibilitas principio contradictionis enuntiata non esset, nulla alia et magis determinata impossibilitas esse posset.

5. *Principium contradictionis est primum principium.*—Quod per conceptum entis exprimitur, in omnibus determinationibus entis inest. Κατὰ πάντων γὰρ τό ὄν κατηγορεῖται. (Aristoteles, 10 Metaph. c. 2, 1060 b 4.) "Ens est id, quod primo cadit in conceptione mentis, ut dicit Avicenna" (S. Thomas, De verit. q. 21 a 1). De principio autem contradictionis (1) valet illud S. Thomae, quod iam antea commemoravimus: "Hoc principium: impossibile est esse et non esse simul, dependet ex intellectu entis" (In 4 Metaph. lect. 6). "Quia in quantum in hanc reducunt demonstrantes omnia, sicut in ultimum resolvendo, patet, quod non habetur ex praesuppositione" (S. Thomas l. c.)

b) Oppositio contradictoria formalis est inter ens eiusque negationem. "In contradictione absoluta ens et non ens accipiuntur universaliter... Ex dictis ergo manifestum est, quod contradictio, secundum quod contradictio est, nihil negat in genere, sed simpliciter extra genus" (S. Thomas, De 4 oppositis, c. 2). "Non esse, quod est alterum extremum contradictionis, 1) opponitur ipsi esse absolute primo et per se; 2) ei autem, ad quod sequitur ipsum esse simpliciter, sicut formae substantiali vel etiam materiae, ex consequenti solum opponitur, quia materia est aliquid quod requiritur ad hoc, quod totum ens habeatur" (S. Thomas l. c. c. 1). Secundum haec duplex habetur oppositio contradictoria: 1) Non esse opponitur ipsi esse primo et per se. 2) Non esse ei, ad quod sequitur ipsum esse (i. e. actus) ex consequenti solum, sc. propter oppositionem suam ad esse opponitur. Ita e. g. non esse partibus constitutivis corporis, materiae et formae substantiali, solum propter oppositionem suam ad esse (i. e.

(1) Principium identitatis enuntiatur aut: "ens est ens", et tunc est mera tautologia, cui valor scientificus non competit; aut: "ens necessario est ens"; et hoc modo enuntiatum idem est ac principium contradictionis, sc. eius forma positiva et originaria.

ad actum) opponitur. Aliis verbis: 1) Non esse illi esse, cuius essentia est esse, primo et per se contradictorie opponitur. 2) Non esse illis rebus, quorum esse (actus) non est de eorum essentia, i. e. rebus contingentibus, solum propter oppositionem suam ad esse (actum) contradictorie opponitur.

Quia inter ens eiusque negationem absoluta impossibilitas habetur, propterea reliquae oppositiones habentur, primo oppositio contradictoria participata in contrariis (1); secundo oppositio privativa, tertio contraria, quarto relativa, quarum ordo eo determinatur, quod de ratione oppositionis minus participant (2).

c) Omnibus hisce oppositionibus ordinis ontologici in ordine logico propositiones respectivae correspondent; sic: "Affirmatio et negatio non sunt simul verae" (S. Thomas, De verit. q 10 a 12); "non est simul affirmare et negare" (3); porro propositio logicae: "propositiones contradictoriae nec simul verae nec simul falsae esse possunt"; "verum vero contradicere nequit": i. e. si altera cognitio est vera, altera contradictorie opposita necessario est falsa. Breviter huc omnes illae propositiones spectant, quibus varias oppositiones ordinis ontologici earumque gradus enuntiamus, qui per relationem ad oppositionem contradictoriam determinati sunt.

d) Specialiter valet *principium exclusi tertii sive medii*: Necesse est quodlibet esse vel non esse; vel: Inter ens et non ens non datur medium. Nam si aliquid quomodocumque est, est ens. Ob hanc ratio-

---

(1) "Et ideo cum dicitur: Socrates est albus, et: Socrates non est albus, non est contradictio absoluta, sed contradictio participata in contrariis, in albo sc. et nigro. Et ideo in omnibus talibus propositionibus utrumque extremum est in genere. In contradictoriis vero absolute neutrum extremum est in genere, huiusmodi enim sunt esse et non esse. Manifestum enim est, quod ens non est in genere, nec suum oppositum" (S. Thomas, l. c. c. 2).

(2) "Oppositio contradictionis prima est et maior inter alias, cuius rationem assignat Philosophus in lib. Post. dicens, quod contradictio est oppositio, cuius secundum se non est medium; medium enim ostendit distantium convenientiam, et ideo minuit rationem oppositionis. Cum igitur in omnibus aliis oppositionibus sit invenire medium, ideo omnes diminuunt de ratione oppositionis contradictoriae. Aliae enim oppositiones medium habent, quaedam tamen plus, quaedam minus; et secundum hoc magis et minus participant de ratione oppositionis contradictoriae, et consequenter magis et minus opponuntur" (l. c.)

(3) S. Thomas, S. theol, I 2 q 94 a 2: "In his autem, quae in apprehensione hominum cadunt, quidam ordo invenitur. Nam illud quod primo cadit, sub aprehensione, est ens, cuius intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrable est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc principio omnia alia fudantur, ut dicit Philosophus".

nem S. Thomas dicit: "Non esse autem simpliciter in infinitum ab esse distat, quod ex hoc patet, quia a quolibet ente determinato plus distat non esse quam quolibet ens, quantumcumque ab alio ente distans invenitur" (De potentia, q 3 a 4; cf. De verit. q 27 a 3 ad 9).

Quia inter ens et non ens medium esse nequit, propterea duarum propositionum contradictoriarum altera neccesario debet esse vera et altera falsa (1); propterea disiunctio haec: aliquid est aut non est, completa est (2) et ut legitima propositio maior syllogismi adhiberi potest.

II. De principio rationis sufficientis.

1. *Quomodo hoc principium ex principio contradictionis cognoscatur.*

a) Primus modus: Quae de principio contradictionis exposita sunt, si respiciuntur ea, ex quibus intellectus principii rationis sufficientis acquiritur, hisce propositionibus enuntiari possunt: 1) Ens est ens (et non est nihil). 2) Ens necessario est ens (et *non potest* esse non ens). Ergo ens, quando exsistit, necessario exsistit (et non potest non exsistere). 3) Ens contingens necessario est ens contingens (et *non* potest esse non ens contingens). Ergo ens contingens quando exsistit, necessario exsistit (et non potest non exsistere). Ex his tribus propositionibus inmediate sequentes inferuntur: 1) Aliquid esse debet, per quod (vi cuius) (3) ens est ens (et non nihil). 2) Aliquid esse debet, per quod (vi cuius) ens necessario est ens (et non potest esse non ens); per quod ergo, quando exsistit, necessario exsistit (et non potest non exsistere. 3) Aliquid esse debet, per quod (vi cuius) ens contingens *necessario* est ens contingens (et *non potest esse non* ens contingens); per quod ergo, quando exsistit, necessario exsistit. Tertia propositio eodem modo ac prima et secunda evidens est. Potest iterum hoc modo intelligi: si nihil esset, per quod (vi cuius) necessario

(1) Cf. S. Thomas, *In 4 Metaph.* lect. 16.

(2) Secundum Hegel, qui tanquam sententiam fundamentalem totius philosophiae suae ens esse nihilum et nihilum esse ens declarat (Hegel, *Wissenschaft der Logik* 1 editio Lasson. Leipzig 1923, p. 66 s.; *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften philosophischen Wissenschaften*, 3 ed. Lasson. Leipzig 1923, § 86 s.) haec disiunctio non valet.

(3) Illud "per" necesario ex omni essentia oritur: per essentiam suam (vi essentiae suae) omnis res necessario habet suas partes constitutivas essentiales et per essentiam suam necessario praebet fundamentum relationum, si relationes ad alia entia in ea possibiles sunt. (In Deo relationes ad creaturas non sunt possibiles).

est ens contingens et per quod, quando exsistit, necessario exsistit, tunc necessitas essentialis entis contingentis, quod sc. n e c e s s a r i o sit ens contingens, ipsa non esset; proinde entium contingentium nulla certitudo absoluta possibilis esset.

Ens vero contingenter exsistens per se ipsum ad exsistendum non est determinatum. Nam e x s e, e x e s s e n t i a s u a, etiam quando exsistit, non exsistere posset; est in eo possibilitas interna ad non exsistendum, etiam quando exsistit. In omni ente contingente inter essentiam et exsistentiam (ad minimum) est distinctio rationis cum fundamento perfecto, seu exsistentia non est de essentia entis contingentis. Ergo in ente contingenter exsistente determinatio ad exsistendum p e r ens contingens ipsum (per essentiam entis contingentis) non habetur. Ens contingenter exsistens, quando exsistit, solummodo i n s e necessario exsistit, non vero vi essentiae suae. Hinc distinctio in necessitatem, quam ens contingens i n s e quidem, non autem v i e s s e n t i a e s u a e habet, originem suam ducit.

Ex altera parte ens contingenter exsistens, quando exsistit, necessario exsistit (et non potest non exsistere). Ergo ens contingenter exsistens ab alio ente ad exsistendum determinatum est. Hoc vero aliud ens aut per se determinatum est ad hoc, ut sit ens, aut non. Si non, redit quaestio, et quidem tamdiu, donec perveniatur ad ens, quod non solum in se exsistit, sed etiam vi essentiae suae determinatum est ad hoc, ut exsistat. Quicumque in theologia naturali Scholasticorum versatus est, argumenta, quae Dei exsistentiam et omnimodam infinitatem probant, hinc procedere facile intelligit. Quaestionem nostram versus theodiceam ad finem perducere non est huius loci, ubi quaestio fundamentalis criteriologica agitur. Hic nobis sufficiat intelligere omne ens contingenter exsistens non per se ad exsistendum esse determinatum, sed ab alio ente (ultimatim ab ente, quod vi essentiae suae non potest non exsistere neque aliter esse ac est) (1).

---

(1) Ulteriori inquisitioni relinqui sequentes quaestiones patet: 1) Quid sit illud ens, quod vi essentiae suae non potest non esse 2) Quaenam sit relatio entium contingentium ad ens absolute necessarium, per quam ens contingenter exsistens, quando exsistit, non potest non exsistere. 3) Si in omni iudicio metaphysice certo, etiam quando obiectum est ens contingens, non solum obiectum cognoscitur, sed etiam quod tale obectum non possit non esse, quid est praecise illud, quod in illa cognitione implicite cognoscitur. Qui theologiam naturalem Scholasticorum cognovit, facile videt, quaenam partes theodiceae de his quaestionibus agant. Hinc considerationes Ontologistarum, qui dicuntur, intelliget, in quorum doctrina falsa a veris distinguet. Quae omnes inquitiones fines huius articuli excedunt.

b) Alio modo principium envolvitur (breviter).

Ens contingens, quando exsistit, *necessario* exsistit (et non potest non exsistere). Atqui ens contingens ex essentia sua indifferens est ad exsistendum, etiam quando exsistit. Ergo in ipso ente contingente non est illud, per quod, quando exsistit, non potest non exsistere.

c) Aliter: Ens contingens, quando exsistit, ex se ipso (ex essentia sua) est indifferens ad hoc, ut exsistat. Si vero ens contingens ex se ipso (ex essentia sua) exsisteret, dicendum esset: ens contingens, quando exsistit, ex se (ex essentia sua) non est indifferens ad hoc, ut exsistat. Ergo conceptus entis contingentis, quod ex se ipso (ex essentia sua) exsisteret, est contradictio. Ergo ens contingens non ex se ipso exsistere potest. Ex altera parte ens contingens exsistit. Ergo necessario exsistit aliud ens, quod ens contingens ad existendum determinat, et quidem tum ut exsistere incipiat, tum ut exsistere pergat.

d) Alia forma (quae usitatas formas magis sequitur (1), sed genuinam rationem principiorum contradictionis et rationis sufficientis magis evolvit). Cum aliquid exsistere incipit, debet esse aliquid, per quod exsistere n e c e s s a r i o *incipiat* (et per quod non possit non *incipere* exsistere). Atqui illud, per quod ens exsistere incipiens, quando incipit, non potest non *incipere* exsistere, in ipso incipiente non potest esse nisi aut eius essentia aut eius possibilitas.

Atqui a) *non eius essentia;* haec enim ex se est indifferens ad incipiendum et non incipiendum; per illam ergo ens ad incipiendum non est determinatum.

b) *Non possibilitas;* nam si ipsa possibilitas esset illud, per quod ens, quando incipit, necessario sit incipiens (et non possit esse non incipiens), tunc omnia possibilia deberent exsistere, quod falsum et absurdum est; porro tunc ens etiam prius potuisset exsistere. Ergo in ipso incipiente nihil est, per quod ens, quando incipit, necessario sit incipiens. (Hinc ulterior evolutio sponte fluit; cf. Frick l. c.)

N o t a : Sunt, qui evidentiam principii rationis sufficientis hoc modo ostendere conentur: ens opponitur nihilo. "Ens autem habere rationem sufficientem sui esse nihil aliud dicit quam ens habere aliquid per quod vere nihilo opponatur et a nihilo distinguatur" (Frick l. c. n 334). Hisce verbis n e c e s s i t a s, qua ens non enti opponitur, non exprimitur. Si haec necessitas oppositionis non respicitur, princi-

(1) Cf. e. g. FRICK, *Ontologia*[5], Friburgi Brisgoviae 1921, n. 336.

pium rationis sufficientis ex principio contradictionis evolvi nequit. Nam tunc nihil aliud sequitur nisi: ens non est nihilum; ens sua entitate non est nihilum; ens contingens (incipiens) sua contingente (incipiente) entitate non est nihilum. Si igitur necessitas essentialis entis, quod sc. sit ens (et non possit esse non ens) non animadvertitur, genuina ratio principii contradictionis non intelligitur et ex consequenti principia rationis sufficientis et causalitatis ex illo derivari nequeunt. Omnes illi, qui a philosophia aristotelico-scholastica dissentientes conexionem originariam horum trium principorum negant — quorum numerus temporibus praeteritis et nostra aetate permagnus est —, principium contradictionis respiciunt tantum sub forma: ens non est non ens. Sub hac forma utique nihil aliud est nisi negativa expressio alicuius tautologiae, cui non competit valor scientificus neque ullo modo praerogativa illa excellens, quam maximi philosophi principio contradictionis adscribunt (1).

2. *De conceptu "rationis"*.—Ratio est illud, per quod aliquid sub certo respectu determinatum est, ut sit neque non esse possit, vel tale sit neque aliter esse possit (2). Ratio e. g., quod summa angulorum trianguli spatii terdimensionalis necessario adaequet duos rectos, est essentia trianguli; ratio, cur theorema Pythagoraicum necessario valeat, est essentia trianguli rectangularis. Nam de essentia trianguli est, quod summa angulorum adaequet duos rectos; de essentia trianguli vero non est, ut sit rectangulare; de essentia entis non est, ut sit triangulum e. i. p. Ratio sufficiens ergo nihil aliud est quam illud, per quod aliquid sub certo respectu determinatum est, ut sit ens et per quod proinde non enti contradictorie opponitur. Et haec est ratio in ordine ontologico. Ratio cognitionis (vel ratio in ordine logico) illud est, per quod aliquod ens cognoscitur.

3. Quibus explicationibus datis *quid principio rationis sufficientis enuntietur*, facile apparet.

a) Omne ens habet rationem sui sufficientem. Nam omne ens habet illud, per quod determinatum est ad hoc, ut sit, et per quod,

---

(1) Bene de principiis contradictionis et rationis sufficientis disserit Franz Maria Sladeczek, S. J., *Das Widerspruchsprinzip und der Satz vom hinreichenden Grunde*: in folio periodico theologico-philosophico "Scholastik" 2 (1927) 1-37.

(2) Hinc facile intelligitur, cur essentia (metaphysica) rei nominetur etiam ratio. Essentia enim est id, quo res est id, quod est et per quod non potest non esse vel non aliter esse. Ob eandem rationem sermo de "rationibus internis" et "externis" rerum intelligitur. Etiam relatio ad conceptum formae facile videtur.

quando est, non possit non esse. "Omnia enim, quae sunt, rationem habent unde potius sint quam non sint" (Josephus Hontheim, S. J., Theodicea in usum scholarum, Friburgi Brisgoviae, 1926, p. 31). Etiam Deus habet rationem sui sufficientem, et quidem in essentia sua, eo quod vi essentiae suae ad exsistendum est determinatus (et proinde non potest non exsistere). Omne ens exsistens et omnis determinatio entis, per quod ens est tale, habet rationem sui sufficientem. Idem valet de habitudinibus et proportionibus, quae in logica et mathematica considerantur. Hae proportiones et relationes non habent aliquod esse in se subsistens immutabile, quod a rebus contingentibus eorumque relationibus diversum sit, neque sunt formae in se subsistentes — tales sententiae nihil aliud sunt nisi placita Platonicorum, quae iam dudum ab Aristotele et magnis philosophis Scholasticis refutata sunt —, sed sensus propositionum et relationum logicae et matheseos est: s i (*quia*) illud est, t u n c (p r o p t e r e a) hoc necessario est; si e. g. mens ratiocinans regulas syllogismi adhibet, recte argumentatur; vel si aliqua planities est triangulum, omnia theoremata trianguli de ea valent (1).

b) Formula igitur definitiva principii rationis sufficientis est; p o s i t i v a: omne ens habet illud, per quod determinatum est ad hoc ut sit, et per quod non potest non esse; n e g a t i v a: nihil est sine illo, per quod determinatum est ad hoc, ut sit.

4. *Principium rationis sufficientis est analyticum.*—Nam ex sola consideratione conceptus entis et analysi notarum, quae in conceptu entis contingentis continentur, reflexa claritate cognoscitur. Explicite ea evolvuntur, quae in conceptu entis et entis contingentis implicite insunt.

5. Principium rationis sufficientis secundum ea, quae dicta sunt, *implicite in principio contradictionis continentur*; non sane in principio identitatis, quod ut mera tautologia non habet valorem philosophicum, sed in genuino principio contradictionis, quod necessitatem essentialem omnis entis effert. Nullum omnino ens est possibile, quod non habet rationem sui sufficientem; id quod eodem modo intelligitur, quo principium contradictionis metaphysice necessario et ex consequenti absolute universaliter valere constat. Aliquod ens ab his duobus principiis excipi absolute repugnat. Quare absolute certum est, metaphysicam esse possibilem et quidem talem metaphysicam, qua cognoscatur,

(1) Cf. K. Nink S. J., *Die Wesenheiten der Dinge und ihre Erkenntnis*, in folio "Scholastik" 2 (1927) 557 s.

quaenam sint essentiae r e r u m , earum notae essentiales et relationes absolute necessariae. Hae notae essentiales et relationes necessariae rerum constituunt illud, quod est praecisive immateriale (et praecisive suprasensibile) i n rebus. Nominatur praecisive immateriale, quia in eius cognitione a conditionibus individuantibus praescinditur, i. e. ab illis determinationibus mutabilibus, quae ex exsistentia rerum oriuntur. Ope rationum rerum praecisive immaterialium etiam entia pure immaterialia cognoscimus, sc. animam humanam, Deum, alia. Plura de his in metaphysica.

III. De principio causalitatis.

Secundum ea, quae in prioribus disputata sunt, principium causalitatis analyticum et metaphysice certum esse facile intelligitur.

P r a e n o t a n d u m : C o n c e p t u m causae abstractione ex experientia interna et externa acquirimus, eo quod aut nos ipsos certos effectus, e. g. actus nostros conscios, producere experimur, aut res externas ut causas efficientes agere cognoscimus (1).

1. *Quomodo principium causalitatis intelligitur.*

a) Sunt de facto entia, quae exsistere i n c i p i u n t ; porro sunt entia *contingentia*. Contingentia rei dicit: Aliquid exsistere et etiam non exsistere potest; non exsistit vi essentiae suae. Contingentia rei internam rei possibilitatem s u p p o n i t , quae consistit in sociabilitate vel non repugnantia notarum rei, ex qua capacitas rei ad exsistendum oritur. Haec sociabilitas notarum requiritur, cum notae repugnantes aliquod ens unum constituere nequeant; et ob hanc rationem aliquod ens, cuius notae insociabiles sunt, impossibile est. Interna rerum possibilitas etiam entibus exsistentibus convenit; nam ipsa quoque exsistere possunt. Entia contingentia omnia, etiam quando exsistunt, contingentia sunt. Nam etiam quando exsistunt, non exsistunt vi essentiae suae, sed ad exsistentiam suam indifferentes sunt.

Sine causa exsistere idem est ac vi propria ad exsistentiam determinatum esse et proinde non posse non exsistere. Contingenter et tamen sine causa exsistere ergo idem est, ac non vi propria et tamen vi propria ad exsistentiam determinatum esse, quod repugnantiam involvit (2).

(1) Cf. e. g. Frick, *Ontologia*, nn. 314-320.

(1) Frick, *Ontologia*, n. 337, hanc contradictionem hoc modo effert: "*Breviter; Contingenter sine causa exsistere* est idem ac *contingenter* et tamen vi et

Ens ergo exsistere incipiens et omne omnino ens contingens non in se, sed in alio rationem sui sufficientem habet. Hoc autem aliud ens tantum influxu suo reali ratio entis incipientis et omnino entis contingentis esse potest. Si enim hoc aliud ens in ens contingens influxum realem non exerceret, non esset ratio entis contingentis. Atqui ens extrinsecum influxu suo reali determinans exsistentiam alterius entis, quod ex se est insufficiens ad exsistendum, est *causa efficiens*. Ergo quidquid exsistere incipit vel contingenter exsistit, efficientem sui causam requirit ad hoc, ut exsistat. Cum autem ens contingens, etiam quando exsistit, ex essentia sua sit indifferens ad exsistentiam, a causa efficiente etiam continuo in exsistentia sua conservari debet (1).

2. Principium causalitatis eodem modo ac principium contradictionis et rationis sufficientis est *analyticum*, et ex eadem ratione valet pro omni ente contingente, adeo ut exceptio ab eo vi conceptus entis contingentis excludatur. Porro ex principio contradictionis sola analysi conceptuum ope principii rationis sufcientis evolvitur. Etiam quoad originem supremorum principiorum valet illud, quod S. Thomas de principio contradictionis (et si loco citato alio in contextu) dicit: "ipsa enim" (sc. propositio enuntians principium contradictionis) "est naturaliter principium et dignitas omnium dignitatum" (In 4 Metaph. lect. 6) (2). Conceptus entis contingentis et causae quamvis a mente nostra ex rebus experientia nobis datis abstrahantur, tamen, si scimus, quid sit ens, quid ens contingens, quid causa, principium causalitatis ex ipsa analysi conceptuum a nobis intelligitur.

3. Principium contradictionis sequitur ex conceptu *entis;* principium vero causalitatis ducit ad conceptum *activitatis*, ita ut sit principium *activitatis*. Nihilominus non obstante hac indole apparenter diversa principium causalitatis ex principio contradictionis eruitur. Nam

---

perfectione propria, a se et *necessario* exsistere (affirmatio et negatio eiusdem)". Eodem modo mutatis mutandis analysis entis *incipientis* fieri potest. FRICK, l. c. n. 336, haec habet: "*Breviter*: Exsistere *incipiens* negat necessitatem, exsistere *sine causa* affirmat necessitatem ; nam sine causa exsistens dicit exsistens ex propria sufficientia, a se, ideoque *necessario*. Ergo conceptus "sine causa exsistere incipiens" continet affirmationem et negationem eiusdem."

(1) Principium causalitatis eo intelligi, quod conceptus *effectus* et causae eorumque inter se relatio analysi subiciatur, saepe dictum est.—Omnem *effectum* causam sui efficientem requirere quamvis verum sit, tamen omne fieri idem esse ac *produci* vel *effici* tunc demum philosophice constat, si ratio philosophica assignata est, cur aliquid vi propria oriri vel fieri non possit.

(2) Φύσει γὰρ ἀρχὴ καὶ τῶν ἄλλων ἀξιωμάτων αὕτη πάντων (ARISTOTELES, 4 *Metaph.* c. 3; 1005 b 33-34).

requiritur ens, quod influxu suo reali ens contingens ad exsistentiam determinat et in exsistentia conservat. Atqui ens quod realem influxum in aliud exercet, est *agens*. — Principium causalitatis respicit *actum*: 1) quidquid contingenter exsistit vel exsistere incipit, efficientem sui causam requirit; 2) "quae (enim) secundum se diversa sunt non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa" (S. Thomas. S. Theol. 1 q 3 a 7). Causa efficiens influere debet, ubicumque in ente contingente exsistente compositio metaphysica vel physica habetur. Quin etiam ubicumque aliqua limitatio perfectionum entis est, cuiuscumque generis sit, sive in ordine entium exsistentium sive possibilium, has perfectiones limitatas non esse a se, sed rationem sui in alio habere, statim ostendemus. Si perfectiones limitatae *exsistunt*, hoc aliud ens est earum causa.

4. Quibus omnibus perpensis tria principia breviter sic evolvi possunt:

a) Ens necessario est ens (et non potest esse non ens). "Hoc principium dependet ex intellectu *entis*" (S. Thomas, In 4 Metaph. leect. 6): principium contradictionis.

b) Ergo ens per aliquid determinatum est ad hoc, ut sit ens (et non possit esse non ens): principium rationis sufficientis. Si enim nihil esset, per quod ens necessario sit ens, ipsa necessitas, qua ens est ens, non haberetur. Ratio illud est, per quod aliquid determinatum est, ut sit, et per quod sub eo respectu, sub quo est, non potest non esse.

c) Ens contingenter exsistens, quando exsistit, necessario exsistit (et non potest non exsistere): principium contradictionis applicatum ad ens contingens.

Ergo etiam ens contingenter exsistens per aliquid determinatum est ad hoc ut quando exsistit, non possit non exsistere: *principium rationis sufficientis applicatum ad ens contingens.*

Atqui in ipso ente contingenter exsistente non est illud, per quod, quando exsistit, *necessario* exsistit. Nam ens contingenter exsistens, etiam quando exsistit, ex essentia sua est indifferens ad exsistendum. Ergo in alio ente debet esse illud, per quod ens contingens determinatur ad hoc, ut quando exsistit, non possit non exsistere. Hoc aliud ens est causa entis contingentis: principium causalitatis.

Nota: Principia contradictionis et rationis sufficientis dependent

ex intellectu entis, principium causalitatis ex intellectu entis contingentis.

5. *Corollaria.*—Ex principio causalitatis varia axiomata, quae communiter in philosophia scholastica enumerantur, consequuntur: "Omnis effectus in causa sua adaequata aliquo modo continetur". "Propter quod unumquodque tale et illud magis"; vel: "Nullus effectus adaequata sua causa potest esse perfectior". "Omnis effectus non causam quamcumque, sed sufficientem et proportionatam requirit". "Modus operandi (causandi) sequitur modum essendi (causae)"; seu: "Agere sequitur esse".

Pariter propositio sancti Thomae modo citata: "Quae enim secundum se diversa sunt, non conveniunt in aliquod unum nisi per aliquam causam adunantem ipsa", ex principiis supremis *consequitur.* Porro *consequuntur* ex principiis analysi subiectis omnes sententiae, quibus argumentum pro existentia Dei ex gradibus perfectionum entis (argumentum climacologicum) procedit. Imprimis SS. Augustinus, Anselmus, Thomas de Aqu. egregios textus habent huc spectantes, qui omnes nihil aliud sunt, nisi corollarium principii rationis sufficientis recte intellecti. Nonnullos eorum textus iuvat hic affere: "Quid plura et plura (sc. bona)? Bonum hoc et bonum illud; tolle hoc et illud et vide ipse bonum (si potest), ita Deum videbis non alio bono bonum sed bonum omnis boni. Neque enim in his omnibus bonis... diceremus aliud alio melius, cum vere iudicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid et alii praeponeremus. Sic amandus est Deus non hoc et illud bonum, sed ipsum bonum... cum itaque audis bonum hoc et bonum illud (quae possunt alias dici etiam non bona), si potueris sine illis, quae participatione boni bona sunt, perspicere ipsum bonum, cuius participatione bona sunt (simul enim et ipsum intelligis, cum audis hoc aut illud bonum) — si ergo potueris illis detractis per se ipsum perspicere bonum, perspexeris Deum". S. Augustinus, De Trin. l. 8, c. 3; Migne P. L., 42, 849 s.) "Si quis intendat rerum naturas, velit nolit sentit non eas omnes contineri una dignitatis paritate, sed quasdam earum distingui graduum imparitate. Qui enim dubitat, quod in natura sua ligno melior sit equus et equo praestantior homo, is profecto non est dicendus homo. Cum igitur naturarum aliae aliis negari non possint meliores, nihilominus persuadet ratio aliquam in eis sic supereminere, ut non habeat se superiorem. Si enim huiusmodi graduum distinctio sic est infinita, ut

nullus sit ibi gradus superior, quo superior alius non inveniatur, ad hoc ratio deducitur, ut ipsarum multitudo naturarum nullo fine claudatur. Hoc nemo non putat absurdum, nisi qui nimis est absurdus. Est igitur ex necessitate aliqua natura, quae sic est alicui vel aliquibus superior, ut nulla sit, cui ordinetur inferior" (S. Anselmus, De divinitatis essentia monologium c. 4, Migne P. L., 158, 148 s.) "Invenitur in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile et sic de aliis huiusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est... Est igitur aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens" (S. Thomas, S. Theol. 1 q 2 a 3).

Eiusmodi textus SS. Patrum et philosophorum Scholasticorum facile augeri possent; aliquos vide collectos apud Hontheim, Institutiones Theodicaeae, Friburgi Brisgoviae, 1893, p. 139-143.

Ratio probans omnium horum textuum est haec: gradus limitatus entis in se non potest esse alius gradus. Nam illum esse hunc gradum neque alium esse posse metaphysice certo scimus. Ens limitatum autem ex se (ex essentia sua) ad hunc vel illum gradum indifferens est. Nam ens limitatum ex essentia sua, etiam quando hunc gradum perfectionis habet, alium habere posset. Ex ente limitato ergo ipso non est, quod hic gradus limitatus alius esse non possit. Omne igitur ens quocumque modo limitatum non est a se.

Ens autem, quod vi essentiae suae ad exsistentiam determinatum est, vi essentiae suae non enti simpliciter opponitur, non solum sub certo quodam respectu. Aliis verbis: ens, quod vi essentiae suae exsistit, non enti absolute et sub omni respectu opponitur; ergo nulla ratione limitatum esse potest, sed absolute necessario sub omni respectu infinitum est. Ob hanc rationem intelligitur illud S. Thomae: "Quod alicui convenit ex sua natura et non ex aliqua causa, minoratum in eo et deficiens esse non potest" (C. gent. l. 2, c. 15).

In iis, quae modo exposita sunt, ratio probans habetur, qua ex gradibus perfectionum, quae in rebus inveniuntur, Dei exsistentia et infinitas demonstratur. Hinc etiam ad principium henologicum, quod in argumentis pro exsistentia Dei occurrit, pervenitur (1).

---

(1) Cf. de hoc principio: Hontheim, *Institutiones Theodic.* nn. 235-237, 521-541; et Hontheim, *Theodicea in usum scholarum*, Friburgi Brisgoviae 1296, p. 83-93, 148-163; porro Augustin. Deneffe S. J. *Das henologische Prinzip*, in folio: "Stimmen aus Maria-Laach" 83 (1912) 423 ss.

6. *Principia exposita quid conferant ad solvendam quaestionem de valore obiectivo cognitionis nostrae eiusque amplitudine.*—Principia exposita in se ordinis idealis sunt. Ex illis solis obiectum aliquod exsistens reale cognosci nequit (1). Res exsistentes primo experientia cognoscuntur; item conceptus nostri universales primitivi ea formantur, quod mens humana in obiectis experientia perceptis abstrahit ab individualitate eorumque essentias repraesentat. Verumtamen dummodo unum tantum obiectum ex experientia certo cognitum sit, intellectus noster illud obiectum ut ens contingens aprehendens ope principiorum expositorum cognoscit, quod ab aliqua causa ad exsistendum determinetur, qualis sit illa causa, e. i. p. Breviter: cognitio unius rei contingentis sufficit, ut ex ea exsistentia Dei demonstretur et cognoscatur, tum quaenam sint attributa Dei, tum quod omnia, quae praeter Deum exsistunt, a Deo creata sint et positiva et directa Dei conservatione indigeant, ut esse pergant. Quae omnes cognitiones acquiruntur ope experientiae et intellectus speculativi, qui quidem incipit ab experientia, sed quidditates rerum cognoscens intelligit, quae relationes in essentiis rerum fundentur. Principalis vero relatio entis contingentis est eius omnimoda dependentia ab ente absolute necessario.

GASPAR NINK
Sankt Georgen, Frankfurt a. Main.

(1) Cf. JOS. KLEUTGEN S. J., *Philosophie der Vorzeit editio 2*, Innsbruck 1871, p. 483.

EL PROBLEMA SINOPTICO

1.—*Fundamento del problema sinóptico* (1)

Si se dispone por orden en columnas paralelas el contenido de los tres primeros Evangelios canónicos, un lector medianamente atento echa muy pronto de ver un fenómeno extraño; y es que de trecho en trecho, y con frecuencia, se van presentando frente a frente secciones de gran semejanza entre sí: tomando en conjunto el relato de la vida del Señor, lo menos una mitad de su contenido viene a resultar común a los tres Evangelistas. Si pasando más adelante en ese examen comparativo dejamos a un lado la historia de la infancia, omitida por uno de ellos, S. Marcos, y la de la pasión y glorificación del Señor, que todos tres relatan ampliamente; y nos fijamos en lo que propiamente constituye el relato de la vida pública y ministerio del Señor, fácilmente descubrimos puntos de contacto todavía más concretos para precisar con más exactitud las relaciones mutuas de los Evangelistas sinópticos que algunos críticos han condensado en estas tres cabezas:

1.ª La *concepción general del argumento* o materia es en los tres extrañamente semejante en fondo y forma. En fondo: a) la historia en su conjunto empieza en los tres, enlazándose con la predicación del Bautista; b) se desenvuelve casi exclusivamente en Galilea; c) toca su punto culminante en ciertos acontecimientos como son la multiplicación de los panes y la confesión de S. Pedro; y d) se cierra con el paso de Galilea a Judea para terminar con el ministerio de algunos meses en Jerusalén. En la forma: el relato ofrece en todos tres una sorprendente uniformidad de colorido, presentando como característica común, una disposición que llamaremos "anecdótica" de las narraciones, describiendo los sucesos más bien que por enlace pragmático

(1) Entiéndese por "problema sinóptico" el que trata de explicar las relaciones de afinidad y divergencia en forma y contenido que enlazan entre sí a los tres primeros Evangelios canónicos, los cuales desde Griesbach son llamados "sinópticos" porque su relato presenta tal semejanza en su contenido, que si éste se dispone por columnas en las planas u hojas de un volumen, ofrece al lector la vista e impresión de un conjunto donde resaltan cuadros en gran número casi idénticos en forma y fondo.

de causas y efectos, por agrupaciones o cuadros aislados, con sus introducciones y cláusulas, a manera de piezas distintas de un mosaico (1).

2.ª Fuera y además de esa generalidad, échanse de ver en el discurso del relato, rasgos completamente idénticos en gran número. Dentro del mismo teatro común a los tres, la Galilea, escogen *la misma materia*: así v. gr. en la historia del reclutamiento de adictos, la vocación de Pedro y Andrés, Santiago y Juan con la de S. Mateo, omitiendo las demás; en los milagros, las mismas curaciones de determinados leprosos, paralíticos, endemoniados; *con idéntico orden* hasta en cada uno de los grupos: bautismo, desierto, vuelta a Galilea, comienzo del ministerio;—vocación de las dos parejas de hermanos, tempestad sobre el mar, gerasenos, paralítico introducido por el techo, vocación de Mateo—transfiguración, lunático, predicción o anuncio de la muerte; bajo *la misma forma anecdótica*: por pequeños grupos aislados. Más: el tono del relato es uniforme y expuesto en idéntico lenguaje, tanto por la conformación de las sentencias, como aun, no rara vez, hasta por la identidad de vocablos. Así en la multiplicación de los panes (Mt 14, 19, 20=Mc 6, 41, 42=Lc 9, 16, 17); y bajo forma más tangible en la curación del paralítico suspendido del tejado, en la cual todos tres expresan el rasgo singular del paso de la forma descriptiva a la dramática (ait paralytico). Como ejemplo de identidad de vocablos pueden citarse Mt 9, 15=Mc 2,20=Lc 5,35 (ἀπαρθῇ ablatus fuerit) Mt 16, 28=Mc 8,39=Lc 9,27= (γεύεσθαι τοῦ θανάτου gustare mortem) Mt 16,26 = Mc 8,36 = Lc 9,25 (ζημιωθῇ detrimentum patiatur). Finalmente, esta comunidad de materia en forma, lenguaje, vocablos ,se nos presenta además bajo un doble aspecto: o cual común a los tres, como en los casos hasta aquí citados; o también, además del material común a todos tres, como especial en Mt y Lc en lo que añaden sobre Mc.

3.° Pero por otra parte al lado de tales semejanzas nos sorprenden desemejanzas no menos chocantes; porque en medio de relatos comenzados y continuados por muchos rasgos comunes, sobrevienen variantes inesperadas, ya por adiciones, ya por omisiones exclusivas de cada Evangelista. Pues bien, ese conjunto de seme-

(1) De Wette *Einl. in das N. Test.* 133-136; Holtzmann *Einl.* 343; *Die Synopt.* 2. Puede también verse Juan Weiss: *Die Schriften des N. Test.* y Sikenberger en el curso de Tillmann, Bonn Bibel, 1.

janzas y desemejanzas no puede proceder de la condición o índole objetiva del argumento o historia (1), por ser evidente que el conjunto de la tradición sobre la vida de Jesús, que es el argumento de los Evangelios, se prestaba, como se ve por el relato de San Juan, tan diverso del de los sinópticos, a formas muy divergentes y varias: ¿por qué, pues, aparece tan uniforme en los sinópticos? ¿Dónde está la fuente de esa extraña uniformidad de conjunto? Si Jesús obró innumerables milagros, ¿por qué tres de sus biógrafos, entre los cuatro, se atienen a un corto número de ellos e idénticos? Si pronunció razonamientos sin cuento, ¿por qué los sinópticos se limitan a una selección relativamente tan breve, y *a los mismos, en los mismos parajes, ante los mismos testigos?* Si las conminaciones pronunciadas contra Corozain y Betsaida, tuvieron una ocasión histórica determinada, ¿por qué los dos evangelistas, que refieren el suceso, pasan igualmente por alto su ocasión? Y recíprocamente, ¿por qué otras veces en el mismo relato uno omite ciertos rasgos que otro recuerda, o al contrario? (2).

2.—*Tentativas de solución: teorías.*

Este hecho sorprendente no pasó, ni pudo pasar, desapercibido a los antiguos. Cuando Ammonio Alejandrino, y siguiendo sus huellas Eusebio, distinguían con tanto cuidado en el texto de cada Evangelista sus diversos κεφάλαια o perícopes, es decir, relatos parciales, distribuyéndolos luego con ingenioso artificio por "cánones" o agrupaciones de pasajes comunes a los cuatro, a tres, a dos Evangelistas, y los peculiares de cada uno; añadiendo, además, por toda la serie del texto en cada Evangelista las remisiones a los cánones respectivos (3), es imposible que críticos y lectores no recibieran una fuerte impresión, tanto del paralelismo, como de la divergencia que los textos denunciaban en su contenido. Los antiguos, sin embargo, o no pasaron más

(1) De Wette *Einl. in d. N. T.* 133; Holtzmann *Einl.* p. 343.
(2) Holtzmann *ibid.*
(3) Tanto los cánones como las remisiones a ellos en el texto evangélico se encuentran en algunas ediciones críticas del Nuevo Testamento, v. gr. en la de Nestle (en las ediciones greco-latinas las remisiones se hallan en ambos textos). Las remisiones están colocadas al margen interno: para el texto latino en forma de dividendo y divisor: el dividendo da la perícope o κεφάλαιον respectivo en cada Evangelio: el divisor el canon donde se hallará el paralelismo con los otros. En el texto griego en forma de decimal: el número entero indica el número de la perícope; el decimal el canon.

adelante, conteniéndose con hacer esa menudísima criba del texto, sin preocuparse de su origen; o lo advirtieron, pero no dieron importancia a su explanación ulterior, sino en el miembro de las discordancias (Aug. De cons. Evang.); porque en escritos de inspiración divina la conformidad les parecía obvia, atendida la unidad de su autor primario, Dios. Pero desde la época en que se puso más atención en la colaboración humana, y mucho más todavía cuando empezó a desconocerse la acción divina en la composición de los Evangelios, el "problema sinóptico" ocupó el primer lugar en la crítica de los Evangelios.

A tres pueden reducirse las teorías propuestas para su solución: al sistema de la "mutua dependencia" entre los mismos Evangelistas, con exclusión de fuentes extracanónicas; a la "teoría de los documentos" canónicos o extracanónicos, y a la de "la tradición oral". La teoría de la mutua dependencia ha sido propuesta bajo varias formas: 1.ª) La tradicional, insinuada por San Agustín: Mt Mc Lc; Marcos se sirvió de Mateo (epitomator, pedisequus Matthaei) y Lucas de los dos; 2.ª) modificación de la precedente: Mt Lc Mc, hoy abandonada; 3.ª) propuesta por Storr (1794) Mc Mt Lc (con la variante Mc Lc Mt) precursora, cuando menos, por lo que hace al documento Mc, de la teoría de las dos fuentes, hoy tan generalizada. La teoría de la mutua dependencia, bien que tenida en grande honor, tanto entre los católicos como entre los protestantes, mientras el texto bíblico no había sido todavía secularizado aún con respecto al Nuevo Tstamento, se fué haciendo anticuada para dar lugar a la "Teoría de los documentos" propuesta también en dos formas diversas: la del "Evangelio primitivo" y la de "las dos fuentes". La primera tuvo por representantes, de un lado, a Lessing, en su Evangelio "secundum Hebraeos", el cual, según aquel crítico, había sido escrito por San Mateo en lengua aramea, y de este documento primordial se habrían derivado como formas suyas compendiarias nuestros tres sinópticos; de otro, a Eichhorn, con su "escrito primitivo arameo", no amplio como establecía el suyo Lessing, sino sucinto y breve. De este compendio se fueron haciendo recensiones sucesivas en gran número, arameas y griegas con adiciones de los editores; de estas recensiones manaron nuestros sinópticos (1).

(1) No sin un prolijo y laborioso proceso de escritos preparatorios: desde el

La forma del Evangelio primitivo en sus dos variantes, no alcanzó gran suceso: a Lessing se objetó que había hecho demasiado extenso su Evangelio secundum hebraeos: a Eichhorn, que su teoría es extremamente complicada, artificial y contraria a las condiciones literarias de los cristianos primitivos, que se prestaban poco a la activa producción escrita que supone Eichhorn.

La otra forma es la "teoría de las dos fuentes", así llamada por apoyarse como en base en un doble documento: el histórico (Marcos); y el doctrinal (Q=Logia) (1). El primero que formuló con precisión la teoría fué Weisse el año 1838; pero como resultado de trabajos precedentes por Sieffert, Schleiermacher, Lachmann y Credner; y con retoques complementarios por Holtzman y B. Weiss. La teoría de "la tradición oral" reconoce en esa tradición la fuente común y cuando menos la principal de todos tres sinópticos.

3.—*La teoría de las dos fuentes y sus fundamentos.*

He aquí el proceso de evolución de esta teoría. Según Sieffert (1832) la tradición atribuye a San Mateo un solo documento escrito y éste en arameo: "los discursos" τὰ λόγια. Así Papías, Ireneo, Orígenes, Eusebio, San Jerónimo; los cuales no reconocen en Mateo otro trabajo documental. Este escrito de Mateo no puede ser nuestro primer Evangelio; porque habiéndose demostrado contra Bretschneider la autenticidad del cuarto, esto es, del de San Juan; y siendo la disposición de este Evangelio incompatible con la del primero o de San Mateo, este no puede ser obra de un testigo presencial de la vida del Señor. Por otra parte, no puede tampoco ser versión de un documento arameo, sino trabajo original, a) por la pureza de su lenguaje, demasiado helenista para ser versión de una fuente aramea; b) por su dependencia de Marcos en muchas expresiones; c) por sus citas del Viejo Testamento, que están tomadas de la versión alejandrina; el trabajo original arameo de San Mateo seguramente las tomaría del hebreo (2). Esta conclusión de Sieffert era por el mismo

---

compendio primordial arameo hasta nuestros Sinópticos se habrían sucedido: hasta Mt no menos de 10 etapas; hasta Mc 11; hasta Lc 12. (Cf. De Wette *Einl.* p. 144; Cornely *Intr. spec.* 178).

(1) Q es la inicial de *Quelle*: fuente (Zweiquellentheorie: teoría del doble documento o de las dos fuentes.

(2) Cf. De Wette, 144-145.

tiempo confirmada por Schleiermacher, según el cual, el escrito arameo de Mateo de que habla Papías no podía ser, como circunscrito a solos discursos (Logia) sin historia, el original de nuestro primer Evangelio canónico que contiene tanta historia. La existencia de la fuente aramea precanónica resultaba, según eso, indudable. Obtenido así el documento de "los discursos" como fuente de los sinópticos, Lachmann podía ya, adoptada la conclusión de Schleiermacher con respecto a su índole (solos discursos), explicar la composición de Mt como resultado de "los discursos" y de un "relato histórico", afín al de Mc, el cual, sin embargo, Lachmann no se creyó autorizado a definir con precisión (1) por más que al mismo tiempo tampoco aceptase la opinión de Schleiermacher de hacer al Marcos de Papías totalmente diverso del canónico (2). Esta doble circunstancia hace a Lachmann el más distinguido representante de la teoría en su período de elaboración. Por otra parte Credner (1836), continuando las investigaciones sobre la filiación de Mt y aceptando la opinión de Schleiermacher con respecto al Marcos de Papías, de ser diverso del canónico, explicó Mt como resultado del Logia y de un Protomarcos (Mt = Logia + Proto Mc). Estamos ya tocando la fórmula definitiva que enunció por fin Weisse en 1838. Weisse había hecho a Mt = Logia + Mc, una vez que a diferencia de Lachmann y acabando con sus vacilaciones, hizo al Marcos de Papías idéntico a nuestro 2º Evangelio. Como respecto a Lc su análisis había dado también por resultado Lc = Logia + Mc, quedaba definitivamente fijada la teoría de las dos fuentes, y explicado satisfactoriamente el origen de los Sinópticos: Mt y Lc son resultado de la combinación de Q y Marcos; y éste, a su vez, constituye un escrito original e independiente, de conformidad con lo que de él nos dice Papías, y su mismo análisis interno confirma. Las fórmulas: Mt = Q + Mc.; Lc=Q+Mc es claro que no dan derecho a concluir que Mt = Lc; no se trata de operaciones simplemente aritméticas; cuando se dice que Mt y Lc utilizaron a Q y Mc, no se pretende por

(1) Cf. *Studien und Kritiken* 1835 p. 570 ss. El trabajo de Lachmann está hecho en latín bajo el título: "De ordine narrationum in Evangeliis synopticis". Es un trabajo clásico que hace época en la historia de la crítica de los Evangelios. Cf. WELLHAUSSEN *Einl. in die dreit erst. Evangelien* 33-34.

(2) Aunque Schleiermacher es uno de los representantes más distinguidos en la historia de la teoría de las dos fuentes, él personalmente permaneció fiel a la del "Evangelio primitivo".

eso excluir lo que además pudo cada uno añadir de propio no sólo en forma, sino también en contenido.

La elaboración estaba terminada sustancialmente, pero quedaba un poco en la niebla la índole precisa de las fuentes. Schleiermacher restringía el "Logia" a solos "Discursos", y esta hipótesis había sido aceptada por Lachmann y Weisse; B. Weiss, sin embargo, no la creía probable, porque los "Discursos del Señor" no podían apoyarse en el aire y era preciso presentarlos, aun en su primera edición, rodeados del cuadro histórico que los había ocasionado, como nos lo demuestra Lc en diversas ocasiones v. gr. al tratar de la oración dominical (1). Por eso, mientras Schleiermacher, y con él Weisse, definía así el documento Logia: Q = Mt 5-7; 10; 13, 1-54; 18; 23-25; B. Weiss concede a Q una mucho mayor amplitud (2). Además, Weisse pretende que Mc no es independiente de Q; antes bien, su dependencia de esta fuente se manifiesta, dice, en las Parábolas y en el Discurso escatológico de Jesús (13, 6-37). Por su parte, Holtzmann vuelve al Protomarcos de Credner. Pero, como se ve, las modificaciones de Bernardo Weiss aquilatan, no alteran las conclusiones de Weisse; en cuanto a Holtzmann, apenas ha hallado eco su opinión.

Pasando ahora a exponer la fortuna de la teoría y los fundamentos en que se pretende apoyarla, ya en diversas ocasiones hemos indicado la acogida que se hizo a la hipótesis de las dos fuentes; en realidad, es en la crítica de los Evangelios entre los protestantes lo que en la crítica del Pentateuco la de los tres documentos IE D P. En cuanto a las pruebas de la teoría, son dos: una general y abstracta: nuestros principales Evangelios sinópticos (Mt Lc) son derivación de fuentes escritas previas, y en parte al menos precanónicas; otra concreta: estas fuentes son Mc y el documento Logia (Q). 1.ª parte. Si no se admiten fuentes escritas previas, no pueden explicarse las semejanzas de los Sinópticos; en cambio, admitidas esas fuentes, se explican tanto sus semejanzas como sus desemejanzas. No pueden explicarse las semejanzas porque cuando se escribían los Sinópticos, las tradicio-

(1) La diferencia entre S. Mateo y S. Lucas en la forma de presentar los razonamientos de Jesús es patente: mientras S. Mateo los condensa en dos o tres largas agrupaciones (5-7, 13, 23, 24, etc.) acumulando por largos grupos de máximas y preceptos doctrinales enseñanzas propuestas en diversas ocasiones, S. Lucas da la misma doctrina diseminada en breves cuadros históricos esparcidos como de hecho había sido propuesta.

(2) Véase su *Einl*³., 446-465.

nes orales sobre los hechos históricos y sobre los *oráculos o razonamientos del Señor*, comprendían, indudablemente, una amplitud notablemente mayor que la representada por el conjunto del contenido que pasó a estos tres Evangelios, como se ve por S. Juan 21, 25, por el tenor mismo de este Evangelio, por el conjunto del N. Testamento en general, donde aparece material perteneciente a la vida y predicación de Jesús no consignado en los Evangelios, y por la huella profundísima que Jesús dejó tras de sí en cuantos se ponían en contacto con su persona; es indudable que en todos ellos dejaron sus palabras y acciones imperecedero recuerdo; de todas se tomó nota y todas circulaban entre sus adictos. Cuando, pues, los Evangelistas Sinópticos se decidieron a escribir, no hallaron el contenido evangélico en la medida angosta y por el orden en que le presentan nuestros Sinópticos en sus relatos: para reducir cada Evangelista la tradición oral preexistente a las proporciones y forma de su cuadro respectivo hubiera tenido que hacer en ella una selección. Ahora bien; ante un campo de las condiciones descritas, y presentando la tradición la amplitud y variedad que hemos visto, no era verosímil, ni moralmente posible, que, obrando los Evangelistas con independencia entre sí, fueran conducidos espontáneamente a hacer la selección en proporciones y forma tan parecida en todos tres. Por el contrario, si su fuente inmediata fueron escritos previos idénticos, entonces se comprende fácilmente esa semejanza, porque hallaban ya hecha, a lo menos en gran parte, esa selección y apenas necesitaban más que apropiársela. Por lo que hace a las desemejanzas, son efecto de modificaciones por cuenta propia que cada Evangelista hizo al utilizar las fuentes. He aquí explicadas las semejanzas y desemejanzas de los Sinópticos: las semejanzas en el material común, como tomado de fuentes idénticas; las desemejanzas, en las variantes que se reservó cada Evangelista. Otra prueba tangible del uso de fuentes escritas son los vocablos y frases más o menos breves absolutamente idénticas que, como hemos visto, ocurren en los tres Evangelistas en el texto de ciertos relatos; ¿cómo puede explicarse que tres escritores diversos, en presencia de una fuente tan indeterminada en sus formas como las tradiciones orales, vinieran a escoger el mismo vocablo griego para transmitirnos una idea que ellos escuchaban en arameo? (1).

(1) HOLTZMANN *Einl.* p. 343-344.

2.ª parte. Que las fuentes son Mc y Q se convence por los argumentos siguientes. Con respecto a Mc 1.°), por el argumento que proponen Holtzmann y Wernle: si disponemos en columnas contiguas y paralelas el contenido de los tres Sinópticos colocando en medio a Mc y a derecha e izquierda a Mt y Lc, hallamos que en estos dos "aparece reproducido en materia y orden casi por entero (1) el contenido de Mc. En consecuencia Mc es la fuente o un extracto de Mt y Lc. Pero como sabemos que Lc conoció y empleó Evangelios anteriores menos completos, y lo mismo evidentemente pudo hacer Mt, resulta que Mc no es extracto, sino fuente de los otros dos" (2). 2.°) por el argumento de Wellhausen: "Mt y Lc quedan identificados en Mc, pues el contenido de éste reaparece en su integridad en cada uno de los otros dos; porque mientras no se bifurcan, uno y otro siguen idéntico cauce: Marcos. Recíprocamente, después de interpolaciones propias, vuelven sobre el mismo, pudiendo ser comensurados sólo sobre Mc; Mc es, por consiguiente, el principio de donde arrancan también al bifurcarse" (3). Esto es; como Mt y Lc, antes y después de sus secciones propias, vienen a coincidir constantemente en Mc, Mc seguramente es su guía común. 3.°), entre los Sinópticos, según resulta de su análisis, Mc es el único que nos pone delante el testimonio de un testigo inmediato, como se ve; a), por la vida y frescura de sus relatos; b), por los pormenores tan detallados de personas, lugares, tiempos, que son la característica de un relato de testigo presencial; c), porque así nos lo atestigua Papías. Mt, por el contrario, es incompleto y lánguido, signo manifiesto de falta de intuición inmediata; por lo que toca a Lc, él mismo se declara en el prólogo como testigo sólo mediato al colocarse entre los miembros de la "tercera" generación cristiana (4), Marcos, por tanto, es más antiguo que Mt y Lc; como, por otra parte, Mt y Lc reproducen casi entero su argumento, es indudable que explotan su libro como fuente común.

Con respecto al documento "Logia", Mt y Lc, además del material común con Mc, presentan secciones (los discursos del Señor)

(1) A excepción de 30 versos que le quedan como exclusivos suyos.

(2) WERNLE: *Die Quellen des Leben Jesu* p. 35. Téngase presente que, según estos escritores, el primer evangelio canónico se escribía casi al final del siglo I o más tarde.

(3) *Einleit. in die drei erst. Evang.* p. 33.

(4) J. WEISS: *Die Schriften des N. Test.; Lukas Evang.* p. 140: "1.° Die Vorgänger des Lukas ihm nicht als Augenzengen gelten... 2.° Lukas reiht sieh selber ein in die Gemeinde die ihr ganzes Wissen von Jesus jenen Männern verdankt".

tan semejantes entre sí aun en el lenguaje, no ya sólo en el argumento, que hasta emplean voces idénticas, p. ej., la voz ἐπιούσιον en la oración dominical (Mt 6, 11; Lc 11, 13). Así, pues, en el contenido de tales secciones, o Mt depende de Lc o Lc depende de Mt, o ambos de una fuente tercera común. Que Mt no depende de Lc se ve, dice B. Weiss, por el hecho a todos visible y de todos reconocido que Mt presenta esta materia en un texto más primitivo" (1). Tampoco Lc de Mt, por el modo tan propio del tercer evangelista de proponer los oráculos del Señor con frecuencia en forma aislada (o sin indicación alguna, ni remota, de tal aislamiento; o acompañando los fragmentos de breves introducciones que dan su ocasión histórica), mientras Mt los desenvuelve en un contexto y en la forma de un discurso continuado. Es seguro que si Lc hubiera tenido a Mt ante sus ojos, no habría podido sustraerse a la fascinación de aquel orden dialéctico (2); Mt y Lc, pues, tomaron esas secciones de una fuente común, la cual, empero, no era la tradición oral, que por su naturaleza de tal no podía ofrecer ni sugerir a ambos Evangelistas fórmulas determinadas e idénticas en su tenor; mucho menos hasta en los vocablos simples. Esa fuente común era, por lo tanto, escrita, y no otra que el documento Logia, pues su argumento son precisamente los oráculos del Señor, tema de las secciones evangélicas de que tratamos.

4. *La tradición oral y sus fundamentos*

Sustancialmente consiste esta teoría en la sustitución de un "Evangelio primitivo oral" al "Evangelio primitivo escrito". He aquí ahora las bases esenciales que la teoría establece: 1.ª) Desde luego, es cosa evidente que la fuente primordial de donde tomaron sus materiales los que por vez primera emprendieron el trabajo de consignar por escrito los razonamientos del Señor y los hechos de su vida, ni fué ni pudo ser otra que la tradición oral. El Señor, en efecto, nada nos transmitió por escrito, ni dió a sus discípulos el mandato de "escribir", sino de "predicar" oralmente, como lo ejecutaron de hecho, no escribiendo cosa alguna por largo tiempo. 2.ª) Es igualmente cierto que los Apóstoles cultivaron asiduamente con la catequesis oral, princi-

(1) Weiss *Einl.* 466. Nota: es indudable que el colorido de Lc, aun en los discursos, es menos aramaico.

(2) Id *ibid.*

palmente la elemental y común (1), tanto a los catecúmenos como a los neófitos. Testimonio de este hecho son los pasajes Act. 2, 42; 6, 4; Lc 1, 1-3; Mt 28, 19. 20; y huella de la forma concreta de esa catequesis 1 Cor. 8, 6; 15, 1-3; Rom. 6, 3-6; Gal. 3, 2-14; 6, 15. 16; Hebr. 6, 1-3. 3.ª) Que del ejercicio de esa catequesis oral cotidiana, como establecida por los Apóstoles (Act. 2, 42) y vigilada por ellos (en consecuencia, eminentemente jerárquica, es decir, a cargo de la Iglesia, no de los particulares), resultase espontáneamente, y ya desde los principios de la fe cristiana, cierto tipo uniforme, como eran uniformes los fines que por la catequesis se pretendían y las necesidades a que se trataba de acudir, es cosa obvia. El ejercicio de la catequesis era asiduo; su argumento y tenor uniforme, como dirigida a auditorios populares; su ámbito, no muy extenso, como reducido a lo más fundamental; es claro que había de formarse en los catequistas cierto patrón fijo y preciso, como lo vemos cada día en los pedagogos, repetidores y profesores elementales, los cuales estereotipan espontáneamente sus explicaciones en tipos que se limitan a repetir. No era menos natural que ese tipo de catequesis hallara su expresión en un sumario histórico-doctrinal de aquellas enseñanzas del Señor y de aquellos hechos de su persona e historia que encarnasen en breve el Evangelio y fuesen más a propósito para una instrucción al alcance de las muchedumbres, y que, por tanto, se tomase más bien del ministerio galilaico que del jerosolimitano, cual nos le presenta S. Juan. 4.ª) De hecho Papías nos informa de que el Evangelio de S. Marcos es un reflejo de la catequesis de Pedro (Eus. H. E. 3, 39); y (2) S. Ireneo, por su parte, añade que Policarpo, reproduciendo sin duda las catequesis apostólicas, desenvolvía pasos de la vida de Jesús relativos a sus milagros y doctrina "de conformidad con las Escrituras"; esto es, a tenor de lo que sobre el mismo tema hallamos en los Evangelios. Por fin, S. Lucas, en el prólogo a su Evangelio, se propone reproducir por escrito "lo que Teófilo había escuchado en la catequesis apostólica" (περὶ ὧν κατηχήθης). Todos estos testimonios conspiran a confirmar la preexistencia de un tipo de catequesis apostólica oral, cuyos caracteres eran los que después presentaba la estampada

(1) Fuera de la catequesis elemental había otra superior, como lo dice S. Pablo 1.ª Cor. 2, 1-3; Hebr. 6, 1. 2; pero ésta se reservaba a fieles más adelantados.

(2) Como el contenido del 2.º Evangelio es eminentemente popular (de forma, no de origen), también las catequesis de Pedro allí retratadas eran populares.

en los Sinópticos. 5.ª) Por fin, como los pregoneros evangélicos desde los principios del cristianismo y ya antes de la dispersión de los apóstoles, predicaban no sólo en distritos de lengua aramea, sino también griega (Act. 8, 26-40; 11, 19), aquel tipo uniforme de predicación catequística pudo sin dificultad ser bilingüe y estar constituído antes de la redacción escrita de los Evangelios, que seguramente no es anterior al quinto decenio del siglo I, unos doce años después de la ascensión.

Se objetará sin duda que el razonamiento expuesto sobre el tipo de catequesis apostólica tiene aplicación en documentos escritos, pero no en tradiciones orales, esencialmente vagas e indeterminadas en su forma concreta; pero esa dificultad nace de tomar por norma para juzgar de la época y ambiente donde nació el cristianismo lo que pasa en nuestra cultura actual, donde apenas concebimos formularios fijos de alguna amplitud sino en forma escrita; no sucedía así, empero, en Palestina en la edad apostólica, según lo demuestran los métodos rabínicos de enseñanza empleados en este tiempo, y expresión sin duda del carácter de una raza y época, donde razonamientos enteros de larga extensión propuestos de viva voz y tomados a oído se retenían intactos de memoria por simple transmisión oral. Ejemplos parecidos tenían sin duda aplicación en las asambleas populares que escuchaban al Señor.

Cuando, pues, al cabo de algún tiempo, parte por la multiplicación de las cristiandades y dispersión de los apóstoles, parte por los deseos de los nuevos fieles, se sintió la necesidad de transmitir por escrito la historia evangélica, cualquiera que emprendiera este trabajo, al volverse a las fuentes, se hallaba con un tesoro de materiales encauzado y metodizado por el largo ejercicio de la catequesis oral, que indudablemente le facilitaba la obra y aun se la sugería y preparaba. Si era un apóstol, no tenía más que volver sobre su propia predicación catequística; si un fiel, bastábale tomar por guía la labor de algún apóstol o en general de evangelizadores que le habían precedido. El resultado en cada compilador no podía ser muy diverso, pues el camino que había de recorrer era siempre muy parecido en su fondo. Claro es que como ya la catequesis oral indudablemente había revestido matices acomodados al ambiente y necesidades propias de cada región o raza, no dejaría de haber algunas diferencias, pero era natural que en el fondo resultara muy parecido.

Pasando a las pruebas que la teoría presenta, ya la exposición que precede constituye una muy atendible presunción en su favor; pero su demostración más concluyente es el testimonio histórico sobre el origen de los Evangelios. Por una parte, ese erigen como hecho insigne de la historia, quedó consignado, y no podía menos, desde la antigüedad primitiva del cristianismo en numerosos testimonios que han llegado hasta nosotros a través de los siglos; por otra, esos testimonios establecen formalmente la autonomía de los Evangelios, excluyendo el empleo de fuentes escritas y comprobando el tránsito inmediato de la catequesis oral a la escrita en nuestros Sinópticos, siendo al mismo tiempo exclusión de la teoría de las dos fuentes y comprobación de la tradición oral (1). El conjunto de esos testimonios declara, en efecto, que nuestro 1er. Evangelio canónico es obra de un Apóstol, San Mateo, el cual evidentemente no necesitó recurrir a memorias extrañas, bastándole recordar y transmitir por escrito lo que él mismo había presenciado como testigo inmediato de la vida pública y predicación del Señor, que es precisamente el tema o argumento de nuestro problema (2). De S. Marcos nos informa que su Evangelio es una breve colección de instrucciones catequísticas escuchadas de boca de Pedro y conservadas en su memoria. En cuanto a S. Lucas, él mismo declara en su prólogo, que consigna por escrito en su libro, lo que ha escuchado de boca de aquellos que "desde el principio fueron testigos y después ministros de la palabra" o argumento evangélico, y las "catequesis oídas por Teófilo".

Pero expongamos por orden los principales de esos testimonios, dando principio por el testigo más antiguo que sobre el argumento presenta la tradición eclesiástica: Papías de Hierápolis en Eusebio Hist. ecles. 3, 39. Desarrollando Eusebio el plan de su Historia de conformidad con lo propuesto como el primero de sus fines al escribirla, que era "desenvolver las sucesiones en la doctrina y tradición apostólica" (1,1) emplea todo el último capítulo del libro 3.° en exponer las noticias que sobre el argumento transmite Papías hierapolitano. A cuatro clases reduce Eusebio en 3,39 las noticias de Papías: 1°) Tradiciones apostólicas sobre oráculos del Señor recogidas por Pa-

(1) Los defensores de la tradición oral no excluyen en absoluto el empleo de breves fuentes escritas.

(2) En cuanto a la historia de la infancia, pudo S. Mateo informarse del mismo Jesucristo y de los que convivieron con él.

pías de boca de discípulos de los apóstoles; 2° Tradiciones sobre los Apóstoles y época primitiva cristiana derivadas a Papías por varios conductos; 3°) Tradiciones poco fundadas y por cauce equívoco; 4°) Tradiciones especiales tomadas directamente de Aristión y Juan el Presbítero. A ésta última clase pertenecen dos testimonios sobre los escritos de Marcos y Mateo, que son los testimonios que ahora nos interesan. Helos aquí: El testimonio sobre Marcos es el siguiente: "El Presbítero añadía: Marcos, llegado a ser intérprete de Pedro, escribió con diligencia, aunque no con orden riguroso, cuanto (como escuchado de labios de Pedro) recordaba ya de razonamientos ya de obras del Señor. Porque no había oído al Señor ni sido su discípulo inmediato, sino más tarde, como dije (1), de Pedro, el cual hacía sus instrucciones según las necesidades ocurrentes, pero no como quien traza una compilación ordenada (σύνταξιν) de los oráculos del Señor (τῶν κυριακῶν λογίων). Sobre S. Mateo: "Mateo, pues, compiló en orden los oráculos" (συνετάξατο τὰ λόγια) Tales son los testimonios y se trata de determinar si Papías habla o no de nuestros Evangelios canónicos de S. Mateo y S. Marcos, haciéndolos autores autónomos de sus escritos; y en caso afirmativo, cuál es el valor histórico de su testimonio. Con respecto al escrito de S. Mateo que Papías designa con el nombre de τὰ λόγια (κυριακά), los elaboradores de la teoría de las dos fuentes, para confirmar la existencia del documento precanónico Q o λόγια, partieron todos (Sieffert, Schleiermacher, Lachmann, Weisse, B. Weiss) del supuesto de que Papías, bajo el escrito Logia, atribuído por él a S. Mateo, entendía un documento distinto del primer Evangelio canónico. Los críticos contemporáneos (Jülicher, Wellhausen, J. Weiss) (2) nos ahorran el trabajo de demostrar lo infundado de tal interpretación admitiendo de buen grado que Papías hablaba de nuestro primer Evangelio, creyéndolo, si bien equivocadamente, versión del arameo de S. Mateo; porque en tiempo de Papías (165) ya la tradición primitiva no se deslizaba pura, como se ve por las tradiciones mismas que sobre la época y fuentes apostólicas le atribuye Eusebio en el tercer miembro del capítulo citado

(1) Al consignar que "llegó a ser intérprete de Pedro". Siendo S. Marcos, según se cree, el joven Juan Marcos de Act. 13, 25; 13, 6, 13; 1 Petr. 5, 13, antes de juntarse a Pedro había trabajado con S. Pablo y S. Bernabé y luego con éste (Act. 15, 39).

(2) JÜLICHER *Einl.* p. 250; WELLH. *Einl. in die drei erst. Evang.* p. 158; J. WEISS *Die Schriften des N. Test.*: *Die Drei erst Evang.* 1, 38.

de su Historia. El error de Papías se hace manifiesto, dice Wellhausen, ya por los caracteres del primer Evangelio canónico, que lo denuncian obra original, ya por los que presenta el mismo documento, que evidentemente lo demuestran diverso del cuerpo de los dos Evangelios Mt y Lc, a quienes sirve de fuente (1).

Pero no se comprende cómo la tradición sobre la verdadera índole del trabajo arameo de S. Mateo pudiera llegar desfigurada a Papías siendo indudable que éste toma inmediatamente esa tradición de Aristión o de Juan el Presbítero, ambos discípulos o de Jesús mismo o de oyentes inmediatos suyos; no podían tales testigos ni ignorar, ni menos adulterar o desfigurar con interpretaciones erróneas, la índole y origen verdadero de escritos que ya en aquellos albores de la fe cristiana circulaban como apostólicos. De que los oyentes inmediatos de Jesús o los apóstoles no habían de alterar por ignorancia o malicia la tradición, nadie abriga duda; pero sí sobre si los fiadores de Papías poseían aquella cualidad. Wellhausen, Harnack y Weiss no lo creen así; he aquí, empero, la prueba. En el primero de los cuatro miembros en que hemos dividido las informaciones de Papías, éste, por una parte, aplica expresamente a Aristión y Juan el epíteto de "discípulos del Señor"; por otra, equipara su testimonio en seguridad y valor, cuando se trata de informes sobre oráculos del Señor, al testimonio de Pedro, Mateo, Tomás..., es decir, de los siete apóstoles (2), cuyos testimonios recogía Papías de labios de quienes habían seguido a estos apóstoles tratando inmediatamente con ellos. No podía Papías equiparar así en valor este doble testimonio si Aristión y Juan no eran o discípulos inmediatos del Señor como los siete; o, a lo menos, discípulos de discípulos inmediatos, como los consultados por Papías sobre los sentimientos de los siete. Si Aristión y Papías descendían aunque no fuese más que un grado o estrato en la serie de los testigos de

---

(1) Wellh. *ibid.* Harnack *Sprüche und Reden Jesu.* Este último no se propone directamente demostrar la *distinción* de la fuente Logia de los Evangelios. la supone (con esta suposición empieza Harnack su razonamiento); pero trata de confirmar esa suposición con el análisis de las secciones que se suponen constituir la fuente.

(2) Papías, en efecto, en su relato, después de exponer cómo preguntaba con solicitud a los que habían seguido a aquellos siete apóstoles qué era lo que éstos decían sobre oráculos del Señor (qué había dicho Andrés o Pedro, o qué Felipe, o qué Tomás o Santiago), continúa: "al tenor de lo que dicen (sobre los mismos oráculos) Aristión y Juan, discípulos del Señor"; proponiendo como norma y pauta de lo que en los siete apóstoles y sus discípulos buscaba, en orden a una noticia completa sobre oráculos del Señor, lo que sobre los mismos le dicen Aristión y Juan.

la tradición, sus informes no podían servir de contraste para testigos más próximos al manantial. El testimonio, pues, transmitido por Papías sobre Mateo y Marcos reconoce por fuente de derivación discípulos inmediatos de Jesús mismo o de sus apóstoles.

Es verdad que Wellhaussen señala a las exégesis de Papías la fecha 165, época en que no quedaban discípulos de los apóstoles; pero esa fecha es seguramente errónea; los mejores críticos señalan hoy al martirio de Policarpo el año 155 (Harn. Chron. 1, 721 Zahn Einl. 2, 453), concediéndole lo menos 86 de edad y fijando su nacimiento hacia 69 (Act. del martirio de Polic.). Pues bien, Ireneo (cont. Haer. 5, 33), llama a Papías "camarada de Policarpo" y "varón antiguo"; ¿cómo podía Ireneo llamar a Papías camarada de Policarpo y varón antiguo si Papías escribía sus Exégesis "diez años" después de la muerte de su camarada casi nonagenario y la víspera de escribir él mismo sus "Cont. haer.", antes de 180? (1) Papías y Policarpo distaban entre sí en tal hipótesis unos treinta o cuarenta años y de ningún modo podían ser camaradas; mucho menos ser todavía Papías de más edad que Policarpo. Con más verosimilitud colocan Harnack y Jülicher el florecimiento de Papías por los años 145-160 (2); pero con mayor todavía lo adelanta Teodoro Zahn a 120-130 (3). El conjunto de los testimonios nos conduce a señalar a las Exégesis una fecha en que existían aún no pocos discípulos de los apóstoles.

Sobre la diligencia que puso Papías en cerciorarse bien de las tradiciones que escuchaba de los testigos de quienes habla en el primero de sus testimonios, con los cuales equipara luego a Aristión y Juan, nos dice haberlas consignado "después de bien asegurado de su verdad" (4). Sea, pues, lo que fuere de la credulidad o ligereza de Pa-

(1) HARNACK *Chronol.* 1, 723.
(2) HARNACK *Chronol. l*, 721. *Jül. Einl.* 237 (hacia 150).
(3) Einl. (1924) tom. 2, p. 264.
(4) διαβεβαιούμενος ὑπὲρ αὐτῶν ἀλήθειαν. No obstante, la forma en que propone Eusebio en el pasaje citado de su historia los testimonios trasmitidos por Papías de documentos de la antigüedad primitiva sobre los Evangelios de S. Marcos y S. Mateo, ofrece algunas dificultades. La primera es sobre la identidad o diversidad del testigo; ¿proceden ambos de un mismo testigo o de diversos? Una lectura superficial podría inducir a creer que el testimonio sobre Mateo procede de Eusebio con referencia a Papías, y no del Presbítero de quien procede el testimonio sobre Marcos. Pero no es difícil reconocer que el testimonio recitado por Eusebio sobre Mateo como tomado de Papías lo encontraba condensado con el testimonio sobre Marcos procedente del mismo Presbítero. Así lo pide el enlace entre la cláusula con que cierra Eusebio la cita sobre S. Marcos y la adición sobre Mateo. "Haec, escribe Eusebio, narrantur a Papia de Marco"; y continúa: "super Matthaeo autem haec

pías en algunos testimonios, en los recibidos de boca de los discípulos inmediatos de los apóstoles, no es posible admitir esas deficiencias.

Detrás del testimonio de Papías sobre S. Mateo como autor de nuestro 1.er Evangelio, vienen, y con independencia, muchos al menos, del Obispo de Hierápolis, los de Ireneo, Clemente Alejandrino, Tertuliano, Orígenes, Eusebio, S. Jerónimo (1), testimonios todos de primer orden, pues cada uno de los testigos representa la ciencia entera de su siglo; y que se suceden sin solución de continuidad desde la época de Papías. Era imposible que si efectivamente S. Mateo escribió no nuestro primer Evangelio, sino un documento distinto, y que sólo más tarde entró como componente a formar parte del primer Evangelio, no compareciese huella ni vestigio de tal distinción en los escritos de hombres tantos en número y tan conocedores de la tradición eclesiástica. Otro tanto sucede con respecto a S. Marcos y su libro; también de Marcos como de Mateo nos dan igual testimonio con respecto al 2º Evangelio. Con respecto, pues, al origen independiente y autónomo de los Evangelios de S. Mateo y S. Marcos, el uno como obra de un apóstol, testigo inmediato de cuanto refiere, el otro como de un fiel transmisor del testimonio de S. Pedro, poseemos una serie no interrumpida de testimonios hasta desembocar en Papías, mejor dicho, en el Presbítero Juan y en Aristión, que seguramente pertenecen a la primera o a la segunda generación cristiana. Con respecto a Lucas, el mejor testimonio es el que nos da él mismo en su prólogo, según el cual su fuente capital es la predicación o catequesis oral apostólica tal cual la escucharon él mismo y el destinatario de su Evangelio el noble (2) Teófilo: "sicut tradiderunt nobis (mihi et tibi) qui ab initio ipsi viderunt et ministri fuerunt sermonis". Los que "en su origen mis-

---

dicuntur: Matthaeus quidem hebraico idiomate summatim digessit sermones" τὰ λόγια συνετάξατο. "Dicuntur": claro está que en la misma fuente ó testigo que la precedente noticia sobre Marcos. Confírmalo la enclítica μέν que denota en el testimonio sobre Mateo un primer miembro al que va a seguir otro en el mismo orden; porque en el original de Papías el miembro relativo a Mateo precedía indudablemente al otro sobre Marcos, y Eusebio los recitó en orden inverso, seguramente por la importancia mayor del testimonio sobre Marcos por razón de las particularidades sobre este Evangelista y su Evangelio. Otra dificultad es: ¿quién es finalmente el Presbítero de que se trata, Juan o Aristión? Sin duda Juan, porque a Aristión nunca le aplica Papías el título de "Presbítero", como luego lo veremos.

(1) IREN. *Cont. haer.* III, 3; CLEM. *Hypotyp.* VI en Eus. H. E. II, 15; VI, 25; TERTULL. *Cont. Marc.* IV, 5; EUS. *H. E.* l. c.; HIER. *Vir. ill. l. y* 8; *ad Hed.* ep. 121, 11.

(2) κράτιστος: era el tratamiento que se daba entre los griegos a los personajes de rango: Cf. Act. 23, 26; 24, 3; 26, 5.

mo presenciaron y después predicaron el argumento evangélico" no fueron otros que los apóstoles.

Pero el examen mismo de las condiciones bajo las que se desenvolvió la catequesis apostólica es otra prueba o comprobación del testimonio que sobre el origen de los Sinópticos nos da la historia. Supuestas esas condiciones no era difícil, sino obvio que al ser escritos los Evangelios Sinópticos, sus autores hallaran ya en circulación, como ya quedó expuesto, un tipo uniforme de predicación y catequesis oral en una y otra lengua (1); así que el sello de uniformidad o semejanza en los sinópticos con respecto al teatro, materia, orden y forma hasta en algunas sentencias y vocablos no es de tan difícil explicación como pudiera parecer a primera vista en la hipótesis de la tradición oral. En cuanto a las aproximaciones de lenguaje entre el Mateo canónico y Mc téngase presente que Mc. precedió a la traducción griega de Mt (2). Las desemejanzas tanto en lo perteneciente a la disposición diversa del contenido como por adiciones, omisiones, contracción o amplificación de materia, son debidas a la diversidad de fin en cada evangelista a causa de la diversidad de condiciones en que se hallaban después ya de la dispersión las diversas agrupaciones a las que se enderezaban los Evangelios. Esta diversidad hizo que aun antes de la redacción escrita de los Evangelios y todavía en su predicación oral, los mensajeros evangélicos tratasen de adaptar sus instrucciones a las necesidades y situaciones varias que cada agrupación ofrecía. Así S. Mateo, en su intento de presentar a los judíos convertidos una imagen completa del Mesías, insistió en las cualidades de Legislador y Taumaturgo, agrupando en prolijas secciones especiales los discursos y los milagros del Señor.

(*Continuará*). LINO MURILLO

(1) En la misma Palestina o Judea y Galilea era no poco conocido y usado el griego; pero sobre todo era el idioma común en la zona marítima desde Rafia hasta la Fenicia; además en la Decápolis y al Norte de la Galilea, en la Batanea, Auranitis y Traconitis; en Siria, Chipre, etc. (Cf. SCHÜRER, Geschichte des Jüd. Volk. II. 27; TEODORO ZAHN Einleit.[3]. I, 1-52). Todas estas regiones fueron recorridas por predicadores evangélicos ya antes de la llegada a Antioquía de los dispersos de la persecución de Esteban hacia el año 37; y así años antes de la dispersión (41).

(2) Las versiones "múltiples y varias" del arameo de S. Mateo, mencionadas por Papías no son versiones completas ni escritas; éstas nunca existieron "en gran número". Papías habla de la traducción que en distritos de lengua griega hacían del texto evangélico arameo de S. Mateo, único existente todavía, los mensajeros evangélicos en sus instrucciones, al modo que nosotros traducimos al pueblo trozos de la Vulgata. Papías se refiere en esas cláusulas a los principios del Evangelio.

FELIPE II Y EL PONTIFICADO
SEGUN D. LUIS DE REQUESENS Y ZUÑIGA

Oí no hace mucho a uno de nuestros más ilustres historiadores que para apreciar y hacer apreciar a Feilpe II era conveniente sacarle un poco más de *la sacristía*. ¿Cómo entender sus grandes dotes de estadista, su americanismo, su navalismo, su mecenazgo de las ciencias y las artes si no salimos del círculo cerrado de su política religiosa con todas las filias y fobias que el tópico desencadena irremediablemente aquende y allende los Pirineos?

Sin duda que hay su grano de verdad en la observación, y que los discursos y artículos del centenario del Rey Prudente han rodado en parte por rieles tendidos en esa dirección. Pero al fin de cuentas, la cuestión político-religiosa está tan entrañada en todas y cada una de las acciones de Don Felipe, que no es posible concebir su mesa de trabajo ni su lecho de muerte sin el histórico pasillo de comunicación con el coro de la Iglesia escurialense...

Los artículos y discursos a que aludíamos acaban de probarlo. Por no citar sino tres de los más salientes, ni el *Sr. Conde de la Mortera*, al sintetizar la política internacional del Monarca, ni el *R. P. Zarco Cuevas*, al reproducir las normas de conducta del gobernante, ni la intencionada pluma de Don *Luis de Zulueta*, al ensayar la semblanza (caricatura más bien...) del hombre (1), han sabido ni querido prescindir de lo que fué alma de su política, de su gobierno, de su misma alma: no precisamente la sacristía, pero sí la Iglesia, o, como entonces se decía, *la Cristiandad*.

Y una vez tocado el punto, no han podido menos de aparecer de nuevo diferentes apreciaciones y juicios, y aun la irresistible tentación de convertir la historia en polémica y los hechos en argumentos.

A nosotros no nos ha herido tanto esta vez en la literatura del Centenario la diferencia de derechas e izquierdas, entendidas a la española: ni eran de extrañar, ni han tenido por lo general (con deshonro-

(1) Cf. los discursos de los dos primeros en *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo XC (Abril 1927), 316-335, 445-498; y el del tercero, en *Revista de Occidente*, número XLVII (Mayo 1927), 165-190.

sas excepciones, por desgracia) las estridencias apasionadas e incultas de hace un par de lustros. Lo que principalmente ha derpertado nuestro interés es el contraste que el Felipe II de los católicos españoles, *paladín y vicegerente del Pontificado y la Divinidad*, ofrece *nuevamente* frente al Felipe II, *cesaropapista, egoistón y repulsivo* que tantos católicos extranjeros nos pintan, y en especial los últimos tomos de la Historia de los Papas del Doctor *Ludovico Pastor* (2).

La gravedad del asunto no estriba precisamente en la opinión personal del historiador de Coblenza e ilustre ex profesor de Innsbruck (que aunque eminente especialista en muchas cosas, dista mucho de serlo en Historia de España), sino en que detrás de él existe entre los católicos de Holanda, Inglaterra, Alemania e Italia una corriente de opinión que apoya y aun en parte explica la génesis de aquel repulsivo retrato. Quien haya vivido en esas regiones lo habrá sentido y... sufrido.

No entra ni mucho ni poco en la intención de este artículo el discutir el problema, ni aun siquiera el plantearlo en toda su extensión y transcendencia; lo que únicamente pretende es desligarse de polémicas del presente y oir la voz de un testigo contemporáneo que estuvo en condiciones inmejorables de abarcar y juzgar como pocos las relaciones entre el Rey de España y la Curia Romana: el Comendador mayor de Castilla, *Don Luis de Requesens y Zúñiga*.

Comprendía ante todo y aun representaba Requesens la rancia tradición española, tanto de Aragón como de Castilla. Emparentado por su padre, Don Juan de Zúñiga y Avellaneda, con las nobilísimas casas castellanas de los condes de Miranda, Plasencia y Ledesma, era vástago por su madre, Doña Estefanía de Requesens y Cardona, hija del conde de Palamós, de una de las más nobles familias catalanas, relacionadas con los Valois de Francia y los condes de Barcelona (3). Si se recuerda que su padre, Don Juan, fué ayo y maestro de Felipe II, se acabará de entender cuán de cerca le envolvía el ambiente y la mentalidad de la corte del rey de España. Que fué también así en materias religiosas y en cuestión de "jurisdicciones", lo pro-

(2) En el último tomo recién publicado sobre Clemente VIII, llega ya a la muerte del Rey. Es tanto más conveniente hacer ahora en España esta penosa alusión cuanto que ha comenzado a publicarse la traducción castellana de los tomos en que, a partir de Paulo IV, se describe la persona y la actividad de Felipe II.

(3) El llevar Don Luis por primer apellido el de su madre se debió a estipulaciones matrimoniales entre Don Juan y Doña Estefanía.

bó sobradamente el tremendo conflicto que tuvo Don Luis en Milán con S. Carlos Borromeo.

Pero, por otro lado, fué Requesens un espíritu comprensivo, que supo reflexionar con provecho sobre la realidad europea y en especial sobre la profunda transformación religiosa realizada en la corte pontificia desde los tiempos de Paulo III. Sólo así se explica el cariño y casi privanza que le mostró el gran Papa de la restauración católica, San Pío V, aun antes que la prudente y bizarra intervención de Sequesens en la Liga y batalla de Lepanto le coronara con la aureola de cruzado y de héroe.

Gracias a este doble carácter de español legítimo y al mismo tiempo apreciador de la reforma de la curia, se halló el Comendador mayor de Castilla, como embajador de Felipe II en Roma (1563-1568), en situación estratégica para abarcar y juzgar debidamente las relaciones de Felipe II y el Pontificado (4).

Dos transcendentales despachos, debidos a su pluma, en los que parece quiso recoger el fruto de largos años de observación y experiencia, nos ahorran el trabajo de ir recorriendo, como sería necesario para formar esa síntesis, los muchos tomos y legajos por donde se halla esparcida su correspondencia de aquellos años (5). Pocas páginas llevarán así al resultado de un largo y enojoso estudio.

El primer despacho va dirigido a Felipe II, y lo escribió Requesens en 1568, cuando ya su hermano, Don Juan de Zúñiga, era el embajador ordinario en Roma. Por ir dirigido a Su Majestad, es su entonación grave y oficial y acentúa preferentemente el punto de vista español.

En el segundo, en cambio, remitido dos años antes a su hermano Don Juan, el estilo es íntimo y desenfadado. Con una sinceridad que raya en apasionamiento se describe en él el punto de vista pontificio,

(4) Una posición parecida sería de desear en los historiadores modernos: ni sólo Roma ni sólo Simancas. Con decir tanto, el archivo Vaticano se calla casi otro tanto de lo documental y psicológico de Simancas y el Escorial, y éstos, a su vez, jamás suplirán la información mundial y la copiosísima literatura del palacio pontificio. Importa menos disputar sobre juicios formados sólo en Roma o sólo en España; lo que haría falta, siguiendo la luminosa vía abierta por *Don Ricardo Hinojosa* y el Rdmo. Dom *Luciano Serrano* O. S. B., es trabajar por la depuración documental de ambas corrientes, y eso no para defender o denigrar, sino sencillamente para saber la verdad.

(5) Además de los fondos conocidos de Simancas y Ginebra, existen otros muy importantes de la familia Zúñiga y Requesens en el archivo barcelonés del *Palau*, palacio en el que nació Don Luis y donde se conservan numerosos recuerdos suyos.

o, por mejor decir, el de un español que se hace cargo de la realidad romana.

Para seguir en todo el orden cronológico, empezaremos por este segundo.

I

REQUESENS A DON JUAN DE ZUÑIGA

La ocasión de escribir la carta fué la llegada a Roma en 1566 del marqués de Aguilar, embajador extraordinario que mandaba el Rey para felicitar al Papa y obtener de él algunas importantes gracias.

Requesens desahoga con su hermano en la intimidad la bilis que le produjo la presencia en la curia de aquel importuno colega de sus gestiones, y, fuera, de diversas alusiones personales, que no interesan a nuestro intento, entra de lleno en los dos aspectos fundamentales de la política de Felipe II con el Papado; las gracias que pide a la Sede Apostólica, y la intervención del Rey por medio de "pragmáticas" (*prematicas* como entonces se decía) en los asuntos político-religiosos y administrativos de la Iglesia española.

He aquí sus palabras (6).

"Trúxome [Aguilar] dos despachos grandes cerrados por vía de Eraso, [el secretario], sin tener él noticia de lo que contenían: el uno era un montón de negocios que allá se han imaginado de pedir de que adelante os daré cuenta, y me mandaba el Rey que diese sobre ellos mi parecer muy largo, y que no tratase de ninguno hasta tener su respuesta.....

"Los negocios que allá imaginan de pedir y el Rey consultó conmigo, son: la venta de los vasallos de las Iglesias, parte en los espolios y sedes vacantes y dársela de nuevo al Papa de un ~ño de frutos de todos los beneficios que vacaren en España; un dezmero o excusado en cada parroquia en todo el Reino, que valdría un Perú, subir las partes de las tercias; pedir el diezmo de todas las cosas que están en costumbre de no diezmarse en que meten censos y juros, que estaríamos buenos los que no tenemos otra hacienda; subir la tasa de las bulas y acortar el tiempo de la revocación de las gracias, si la cruzada se concediese, y otras cosas de esta calidad; sobre lo cual les he escrito una larga carta dificultándolas to-

(6) No lleva fecha, pero es de julio de 1556. Se publicó, subrayando las partes que iban en cifra, en la "*Colección de documentos inéditos para la Historia de España*", tomo XCVII, p. 371-378. Allí lo consultó *Pastor*. Cf. "*Geschichte der Päpste, VIII, Pius V* (1566-1571) "Freiburg im B. 1920, p. 283-284.

das; pero no diciendo que se dejen de intentar algunas, siquiera porque no se las tomen sin concedérselas, como agora lo hacen en el repartimiento del servicio, que es una mala materia...

"Indignan... también allá al Papa con las prematicas y no querer obedecer sus letras, y con no querer dalle cuenta de lo que se ha hecho en los Concilios provinciales, y otras cosas de esta calidad en que tiene gran razón y está muy puesto en conservar su jurisdicción. Descomulgó y anatematizó en la bula In Coena Domini a los que se la impiden; inviésela al Rey luego porque no quise ser yo el descomulgado; respóndeme que aquellas son cosas ordinarias y que no es la intención de los Papas comprehender a los Príncipes y quitar las costumbres tan antiguas de aquellos reinos; y eslo tanto su intención esto, que no lo ha hecho por otra cosa, y creo cierto que imviará copia de la Bula a todos los obispos, mandándoles que la publiquen.

"De estas cosas creo que tiene gran culpa nuestro amigo Velasco, que yo conozco su ordinata en las cartas del rey que hablan en esta materia. Quieren hacer todos los Pontificados unos, y tratar las cosas en tiempo de un Papa santo de la misma manera, y aun peor, que en el de los Papas que han sido demonios. Y en verdad que creo que si al principio, con amor y obediencia le dieran cuenta de los abusos que de aquí suelen salir, y del remedio que se deseaba, con su autoridad se hubieran remediado muchas cosas harto mejor que con las prematicas.

"Yo no quiero condenar en todo punto éstas, que bien veo que muchas de ellas son necesarias para refrenar abusos de acá; pero en muchas cierto eceden [sic] tanto, que viene a ser falta de religión, y decía uno una vez, que en Alemania habían quitado la obediencia a la Sede Apostólica de palabra y de fato, y que en España la quitaban de fato. Y en verdad que temo que se va haciendo así, si Dios no nos tiene milagrosamente de su mano. Y no os puedo encarecer las cosas que en esto pasan, que sería nunca acabar de referillas."

Y después de recoger ciertos rumores que corrían por Italia de que S. M. iba a sacarle de Roma y hacerle virrey de Nápoles, continúa así:

"Bien creo que el Rey ni sus ministros no lo tratarán, aunque no sea sino por tenerme aquí, habiéndose publicado tanto por el mundo la buena voluntad que el Papa me tiene, y es milagro conservarse ésta como se conserva, habiéndole de estar cada día pidiéndole cosas injustas y disculpando tantas que no tienen disculpa."

Sin duda que en esta crítica acerada e implacable resuenan ecos del enojo y despecho que produjeron en el gran aristócrata español la presencia en Roma de Aguilar, la lesión de los propios intereses que envolvían algunas de las peticiones al Papa, y la difícil posición que le creaba en la curia el tener que agenciar y conseguir, contra viento y

marea, lista tan larga de gracias; pero si es verdad que la ira agitó su espíritu y amargó algunas de sus expresiones, no lo es menos que fueron verdades antiguas y meditadas las que, al impulso de la bilis, salieron a la superficie.

Se pecaría, por otro lado, contra la verdad y la historia, si quisiéramos reducir a solos esos sentimientos el juicio completo de Requesens sobre la política religiosa de Felipe II. El reverso de la medalla nos lo da el segundo despacho que prometimos transcribir.

II

REQUESENS A FELIPE II

Para entender el principio de la carta, recuérdese el terrible disgusto que el emperador Maximiliano II dió a San Pío V, al extender a los protestantes austriacos, el 18 de agosto de 1568, contra sus anteriores compromisos, la libertad religiosa de la *confesión* de Augusta.

Entre las medidas que se tomaron para lograr la revocación, fué la más eficaz la carta autógrafa que Felipe II escribió al emperador, y que logró, al menos por entonces, el fin pretendido (7). Requesens escribe su despacho en la atmósfera favorable del arribo a Roma de tan fausta noticia (8).

"S[acra] C[atólica] R[eal] M[ajestad]."

"En llegando aquí la nueva de la buena resolución que el Emperador tomó en lo de la confesión augustana, de que el embajador Chantone nos dió aviso a mi hermano y a mí, fuí a dar la norabuena al Papa dello, y halléle contentísimo, y confesóme que todo esto se debía a V. Mag. por haber tomado este negocio con tantas veras, pues en llegando los dos correos que V. M. mandó despachar a Viena, se había tomado esta resolución, aunque se procuró de persuadir al legado [Commendone] y al nuncio que se había resuelto el emperador antes. En fin, el Papa quedó satisfechísimo de los oficios que V. M. había hecho, y dijo maravillas de su celo y religión, y así lo ha dicho a muchos cardenales que con él han hablado de esta materia, *puesto caso que cuando lo refirió en consistorio, no nombró sino al emperador por obligarle más a que perseverase en este propósito, y no se ofendiese mostrando no agradecérselo.*

(7) Véase sobre todo este negocio al mismo PASTOR, ibid. p. 473.

(8) Hemos consultado el original en el "*Archivo general de Simancas*", "*Estado* 906", fol. 105-106. Consta en nota adjunta que el 4 de julio de 1864 se sacó copia de este despacho para *Maurenbrecher*. El subrayado indica cifra.

"Como vi a S. S. con esta blandura, parecióme conveniente tiempo para dalle una mano en las materias de jurisdicción, y díjele que yo había hablado a S. B. muchas veces como criado, vasallo y ministro de V. M., y quería entonces sólo hablarle como cristiano y servidor suyo, y que se acordase que yo lo había sido desde el día que aquí vine, sin otro fin ni pretensión sino por tenelle por el más santo hombre del mundo, y que por esa misma causa había holgado V. M. de su elección más que de sus propios deudos, y que le suplicaba que tomase en buena parte lo que quería decille.

"Y habiéndome dicho que así lo haría, le dije que yo había considerado muchas veces el estado en que estaba la cristiandad, trayéndole a la memoria las cosas de Flandes, Francia, Alemania e Inglaterra, y aun a los herejes que cada día se descubren en Italia, y que todo esto tuviera en mucho menos, si no temiese la poca unión que había de haber entre S. M. y S. B., y que tenía por cierto que en desbaratar ésta se ocupaba agora el demonio más que en otra cosa ninguna, pues con no haberla, se ataja el remedio de todos estos daños, y que era gran lástima que siendo el celo de V. M. el mismo que el de S. B. y los fines e intereses unos, hubiese el demonio metido en medio estas materias de juridición, que eran sólas las que podría tener a V. M. y S. B. desunidos, y a este propósito torné a referille y particularizalle cuanto otras veces en ellas le he dicho, y todo lo que se contiene en mi instrución.

"Y díjele también que no se maravillase que los ministros de V. M. hiciesen juicio que no se movía S. B. en esto con el celo que yo creía; pues de más de ver cuán dificultoso estaba en todas las gracias que por parte de V. M. se le pedían, y aun en aquellas en que no le iban a V. M. interés, como era la reformación de las órdenes, lo de los moriscos de Valencia y otras muchas que le referí, y el poco crédito que con él teníamos los que las tratábamos y la mucha impresión que hacía en S. S. cualquier otra relación contraria que le viniese, se veía también que de los que estaban más cerca de S. B., no se habían reformado sino sólo su persona (cuya vida no podía ser más ejemplar); pero que víamos el rigor que S. B. tenía en que se guardase en España el Concilio, y que los cardenales estaban contra lo en él dispuesto, llenos de beneficios y obispados en que no hacían residencia, y que la reforma de los tribunales de Roma nunca se había acabado, y a este propósito le di una gran mano sobre los abusos de la curia, diciéndole que yo no quería reprender las acciones de S. S., pues no me tocaba, que sólo lo decía para excusar a los ministros de V. M. si no hazían el juicio que yo deseaba del celo de S. B., viendo lo que aquí pasa.

"Y tornando a lo de las juridiciones, le dije que me maravillaba infinito, que tiniéndolos S. B. por descomulgados, como lo decía, (aunque yo creía que ninguno lo estaba), se quietase con parecelle que había hecho de su parte lo que le tocaba, y dejarlo de esta manera, pues era justo que le diera más pena que hubiese ésto en los reinos de V. M., a

donde sólo le quedaba la verdadera obediencia, que no cuanto daño había en todo el resto de la cristiandad.

"Díjele ansí mismo, que yo estaba sospechosísimo de los malos oficios que en esta parte se hacían, y que se había de estar S. B. muy recatado, porque aunque la persona de S. Mag. no era odiada en Italia, era odiada y temida su grandeza, y era generalmente mal quista nuestra nación, no por culpa nra., sino por ser sóla la que podía en Italia, como lo fuera la francesa si tuviera parte en ella; y que también era S. Beat. odiado de la mayor parte de esta corte, temiendo sus rigores, y que por todas estas causas, desearan velle desavenido con V. M. para que ocupado en ésto no los apriete, y atienda al remedio de lo que más cerca de sí tiene; y, concluí con decille que suplicaba a S. S. lo que considerase todo, y que no quisiese hacer estado de lo que era espíritu, ni tuviese punto en revocar lo que una vez había hecho, si había sido con poca consideración.

"Oyóme quietamente, agradeciéndome mi voluntad, y diciendo que estaba satisfecho que lo decía con buen celo, y que él conocía bien que era artificio del demonio el haber metido en campo estas materias de juridición; pero no quiso confesar que de su parte no fuesen muy justificadas, y tornó a mostrar satisfacción del celo de V. M., cargando toda la culpa a sus ministros. Y habiendo hecho una larga plática de humildad, mostrando que se tenía por inmérito del lugar donde estaba, y que temía que Dios le hubiese puesto en él para castigalle de sus pecados, dijo que sin embargo desto, él tenía por cierto que V. M. creía firmemente que era vicario de Jesucristo, y que este poder era universal y no restricto sólo a la curia de Roma, en la cual confesaba que quedaban muchas cosas por reformar, por dificultades que se habían ofrecido, aunque también se habían reformado otras y se atendía a las demás; y que no era posible dejar en el mismo tiempo de acudir a todas partes. Y que en Sicilia él no tenía más que hacer que en Alemania, porque cuando proveía alguna cosa, hallaba allá otro Pío V puesto por la Monarquía [sicula] que la revocaba, y que él sabía que había escrito V. M. que no se guardase en aquel reino el Concilio de Trento, y que aun sospechaba que se había mandado lo mismo en parte o en todo en Nápoles, pero que de los de Sicilia estaba certificado.

"Quejóse ansí mismo de que en Nápoles se quería proceder contra los obispos, y que se habían echado bandos públicos por todo el reino de que los prelados no fuesen obedecidos en cosa que tocase a legos; tocándoles a ellos el castigo de los pecados públicos. Dije que ellos podían castigarlos, invocando para ello el brazo secular. En fin se vino a muchos particulares, en que yo procuré de satisfazelle, y pasaron muchas demandas y respuestas, que sería cansar a V. M. el haberlas de referir.

"Y acabóse la plática con decille que cuando S. B. hubiera tenido razón en algo de lo que había proveído, que yo le aseguraba que en el tiempo que lo había hecho, había recibido engaño, que suplicaba a S. B. que lo encomendase a Dios, y considerase cuánto más convenía a su

servicio el estar unido con V. M. que todo lo demás que en estas materias se podía atravesar.

"Presupuesto que ha muchos días que yo ya había hecho todo lo que por mi instrucción se me mandó, y que no había de pedir respuesta al Papa hasta tenella de V. M., por las razones que en otras he escrito, me pareció que en esta coyuntura convenía hacer este oficio, y lo que en él pretendí (de más de mostralle lo que le importaba la unión con V. M. y cuán imposible era havella, no atajándose estas materias), fué cargalle la mano en lo que aquí se dejaba de remediar, y hazelle sospechosos los que pienso que han desayudado y han de desayudar en estos negocios, y hame parecido dar en particular cuenta a V. M. desto, para que entienda de la manera que el Papa está en estas materias, remitiéndome en las otras particuares a lo que por muchas he escrito.

"Guarde Nro. Señor por infinitos años la muy real persona de V. M. y sus Reynos y Señoríos prósperos como la cristiandad lo ha menester, y los criados y vasallos de V. M. deseamos.

"De Roma a X de diziembre de 1568.

"De V. M. hechura, vasallo y criado q. sus reales pies y manos besa.

DON LUIS DE REQUESENS."

Felipe II leyó ciertamente este interesante despacho, como que su original lleva a la vuelta los típicos garabatos del monarca con una observación para su secretario. Lástima que en ella se guarde el Rey en el real pecho sus propios sentimientos, y se contente con dar órdenes burocráticas para la preparación de los próximos consejos.

Dice así el autógrafo:

"Lo de la confesión [de Augusta] se puede ver en Co. [consejo] sacándolo en un papel aparte, y lo de las jurisdiciones mostrad al cardenal [Don Diego de Espinosa obispo de Sigüenza y Presidente de Castilla], y a los demás con lo del Pontificado que se ha de tratar un día de éstos, y el cardenal verá también si lo verán otros de los que han entendido en lo de las jurisdiciones."

III

RESULTADO Y COMPLEMENTOS

Aunque parezcan a primera vista irreconciliables las dos caras de la medalla, creemos que su cotejo y superposición nos dan la verdadera imagen de Felipe II ante el Pontificado, la cual precisamente por ser histórica, se presenta con toda la riqueza de contrastes y diversos puntos de vista con que se desenvuelven en la realidad la vida y el gobierno de los pueblos.

Entresaquemos de ese cotejo los rasgos más fundamentales.

* * *

Es evidente, en primer lugar, que tanto San Pío V como Requesens, y tanto el Requesens del segundo despacho como el del primero, convienen en "decir maravillas del celo y religión de Su Majestad", "siendo el celo de S. M. el mismo que el de Su Beatitud, y los fines e intereses, unos".

Sería fácil confirmar este rasgo fundamental, que continuó idéntico todo el largo reinado del monarca, con textos y hechos del Rey y de los Papas. Aduciremos únicamente dos, uno de don Felipe y otro del mismo San Pío V.

Escribiendo S. M. este mismo año de 1568 al Concilio provincial reunido en Granada, describía brevemente los avances del protestantismo en Europa, y continuaba así:

"De lo cual Nos habemos tenido y tenemos el grave sentimiento y dolor, que como católico y cristiano Príncipe (por lo que toca a la honra y servicio de Dios y de su Iglesia), debemos tener, y con el cuidado y obligación en que éste nos ha puesto y pone, habemos procurado en cuanto nos ha sido posible, no sólo conservar en nuestros reinos, estados y señoríos, la verdadera, pura y perfecta religión y la unión de la Iglesia católica, y la obediencia de la Sede Apostólica de Roma, como por la gracia de Dios se ha conservado y sostenido, y esperamos en Él se sostendrá y conservará; mas así como tal católico y cristiano Príncipe, a quien Dios fué servido de dar y encargar tanta y tan principal parte de la Cristiandad, reconociendo las grandes mercedes y beneficios que de su mano hemos recibido, y el cargo y obligación en que le somos, habemos asistido y procurado el remedio de lo universal [en toda la Iglesia]...

"Os encargamos mucho, que, como prelados, ministros y pastores de la Iglesia, y que tenéis de Dios este cargo, beneficio y ministerio, miréis y consideréis lo que para la conservación, remedio y bien de la religión os pareciere que se debe proveer y ordenar, advirtiéndonos por lo que a Nos toca de lo que, demás de lo que hasta aquí habemos hecho, os parece que podemos y debemos hacer, y es a nuestro cargo, siendo cierto, como lo podéis ser, que en lo que tocare al real servicio de Dios y de su religión y Iglesia, no excusaremos ni rehusaremos trabajo, peligro ni gasto ni otro inconveniente humano, y que prontamente pondremos y expondremos nuestros Estados y personas, y necesario siendo la propia sangre" (9).

Nadie mejor que San Pío V estaba convencido de la rectitud y verdad de estas intenciones. Véase lo que avisaba Don Juan de Zú-

(9) En Tejada y Ramiro "*Colección de cánones y de todos los Concilios de la Iglesia española*", Madrid, 1885, V. p. 367-368.

ñiga, sucesor en Roma de su hermano Requesens, el 27 de Enero de 1568.

"Enterneecióse (el Papa) conmigo hablando de V. Mag. y en el amor que le tenía, diciendo que no tenía otro defensor esta Santa Sede" (10).

Y añadía pocos días después:

"Mandóme el [Papa] que avisase a V. Mag. de otra cosa que [ciertos avisos secretos] contienen, y es, que entre los herejes se andaba plática de tratar contra la persona de V. M. Dice S. S. que ya otra vez tuvo el aviso desto, y lo dijo a mi hermano para que lo escribiese a V. M. y le suplicase de su parte tuviese gran cuidado de su persona y caminase siempre con más guardia de la que se acostumbra, *pues de su vida depende toda la cristiandad*. Yo besé el pie de S. S. por el amor con que se movía a esto, y le aseguré mucho de que no habría quien en tal osase pensar, ni pudiese salir con ello, ni creo hay más fundamento de que los herejes lo deben desear y hablar en ello, sin pensar que es posible ponerlo en ejecución.

"Con todo esto, por el contentamiento del Papa y bien de toda la Cristiandad y de los vasallos de V. M. desearía que V. M. pusiese un poco de más recaudo en la guarda de su persona."

Felipe II escribió tranquilamente al margen el siguiente autógrafo:

"Todo esto no hay para que se vea en consejo, sino que se le responda que bese los pies a S. S. por lo que en esto dice, y le diga que crea en donde yo entendiere que hubiese peligro, tendré mucho cuidado de guardarme por mandarlo S. S." (11).

* * *

Un segundo rasgo fundamental en que convienen S. Pío V y los dos despachos de Requesens, es el atribuir las dificultades e intransigencias de la política de Madrid, más que al Rey, a sus ministros, especialmente a sus jurisconsultos. Dice Requesens del Papa: "*Tornó a mostrar satisfacción del celo de V. M. cargando toda la culpa a sus ministros*". Y añade confidencialmente a su hermano: "*destas cosas creo que tiene gran culpa nuestro amigo Velasco, que yo conozco su ordinata en las cartas del Rey, que hablan en esta materia*" (12).

El tema es fecundísimo y complicado, como que se roza con la

(10) Original en *Simancas* "Estado 906", fol. 2-3.

(11) De 19 de marzo de 1568. Ibid. fol. 14-16.

(12) Pronto veremos cuán acertadamente juzgaba en este punto Requesens. No pocas veces se encuentran en los autógrafos del Rey, sobre materias eclesiásticas, frases como ésta: "*Este capítulo vea sólo Velasco y por esto le poned aparte.*" *Simancas "Estado 919"*, foll. 186, 176 &.

parte que cupo a la escuela canónica y jurírica de Salamanca en la implantación del absolutismo y regalismo, a expensas de la aristocracia y de la Iglesia. Sin entrar esta vez en él, baste saber que ese era el sentir de observadores tan perspicaces y bien informados como Pío V y Requesens. Los autógrafos que el Rey ponía tantas veces en los expedientes y minutas de despachos, con los que desde El Escorial movía al mundo, confirman ese sentir. He aquí dos de los que más me impresionaron en los Archivos de Indias y Simancas.

Refiérese el primero al famoso "*Patronazgo de Indias*". La interpretación invasora que el Consejo daba a los privilegios pontificios so- América llevó a un violento choque entre Felipe II y una de las más egregias figuras del Episcopado español del siglo XVI, Santo Toribio Alfonso de Mogrobejo, arzobispo de Lima (13).

En uno de los momentos más críticos de la lucha, pasó el Consejo de Indias al monarca una brava carta que, junto con otros despachos para el virrey del Perú, marqués de Cañete, había de expedirse al prelado. Don Felipe escribió al pie estas palabras:

"He visto este despacho que está bien y vuelve firmado, si no son algunas cartas que aquí diré, aunque sobre algunas cosas apuntaré lo que se me ofrece...

"Por ir tan precisa la carta que se escribe al arzobispo de los Reyes sobre haber puesto entredicho y cesación a divinis porque se hizo justicia de un español que mató alevosamente a un indio, y no haber querido obedecer las provisones del audiencia, la he dejado de firmar y se rehará, regulando todo aquello conforme a lo que disponen las sacros cánones y en cosas que de suyo sean justificadas. También se moderará la carta que se escribe a la Audiencia de los Reyes sobre la mucha blandura de que han usado en defender mi jurisdicción real y *vaya de manera que no parezca que la hace superior en todo a los Prelados, ni que con lo que se les dice, les vayan tanto a la mano, que no les dejen hacer lo que conforme a los sacros cánones pueden hacer, y con ello los vengan a tener en tan poco que cause escándalo, sino que los unos y los otros vayan tan regulados que no excedan de lo que les toca, y avisen el* (sic) Consejo si hay alguna costumbre o concordia sobre la forma con que se debe proceder cuando semejantes casos se ofrecen, con lo que parecerá y se ofreciere sobre ello.

"Ansi mesmo me avise el Consejo si el ordenar [como él lo hace] que no se hagan tan amenudo concilios provinciales [según que quiere hacerlos el arzo-

(13) Puede verse nuestro trabajo "*Der heilige Sthul und das spanische Patronat in Amerika*", en "*Historisches Jahrbuch*", tomo XLVI, p. 42 ss. Sobre la influencia de Felipe II en el Patronato y Vicariato de Indias, publicaremos pronto un trabajo en esta revista, con numeroso material inédito.

bispo] se puede hacer, pues el Concilio de Trento tiene ordenado que de tres en tres años se celebre, y si esto puede ser sin dispensación de Roma". (14)

El otro autógrafo, más expresivo si cabe, se refiere a punto tan espinoso como la inclinación hacia Francia, que comenzó a apuntar en la Curia desde los tiempos de Gregorio XIII. Centro del expediente es la conducta del Nuncio en París, *Antonio María Salviati* 1572-1578. Como los diversos despachos sobre el asunto son extraordinariamente instructivos para el tema que vamos tocando, permítasenos que los transcribamos (15).

1.°. .*Del Embajador en París don Diego de Zúñiga a Su Majestad, 21 de Julio de* 1573.

"El nuncio procura siempre declararse contra cosas de V. Mag. más de lo que convendría si tuviese vergüenza. Yo procuro de hacer con él y con todos que no lo entiendo, porque V. M. me tiene mandado que lo haga así; y ha llegado a tanto su desvergüenza, que enviándole yo a decir y a alegrarme con él de la rota del Oranges y presa de Harlem, supo tan mal disimular que ayer los embajadores de Venecia y Mantua me dijeron que le había pesado en extremo, y les respondí que no lo creyesen. Volviéronme a decir que creen que es francés por la vida, porque en hablándose en cosas del rey de España, se le reviste el diablo, y me ha dicho el de Venecia que el mismo le ha dicho que estos reyes [de Francia] procuran de hacerle cardenal, por tenerle en Roma, porque haga sus negocios, porque el embajador que agora tienen es un loco, y yo creo que estos reyes se lo dirán para que haga sus negocios y para engañarle como a necio, y después se reirán dél."

2.° Nota del secretario "*Para hablar al doctor Velasco*". No lleva fecha.

"Por este capítulo de D. Diego de Zúñiga, entenderá V. M. el mal modo de proceder del nuncio que reside en Francia. S. M. ha ordenado al señor doctor Velasco que diga a V. M. lo que se ha de escribir a Roma sobre ello, y así le podará V. M. hablar cuando fuere servido."1 [Va una rúbrica.]

3.° Minuta de despacho que había de cifrarse, del Rey al Embajador en Roma don Juan de Zúñiga

"Velasco dice que se haga esta."

"Por cartas de D. Diego de Zúñiga, mi embajador en Francia, he entendido que el nuncio de su S. que allí reside, habla y trata de nuestras cosas muy libremente y con mucha *soltura y licencia, y con mucho desacato y gran desvergüenza* (16), y no como ministro de S.S. a quien todos tenemos por padre común,

(14) Consulta de 22 diciembre de 1593 en "*Archivo general de Indias*", 140, 7, 36: "*Consultas del Consejo y Cámara años de* 1592 *a* 1594". El subrayado es nuestro.

(15) Se hallan en Simancas "*Estado* 921", fol. 191-193.

(16) Los subrayados son de la minuta.

sino como de algún príncipe seglar, que se mostrase o fuese muy parcial o enemigo nuestro, como veréis por la copia de capítulo de carta que va con esta de D. Diego de Zúñiga, y aunque ha algunos días que se ha tenido este aviso, no ha parecido hacer sobre ello ninguna diligencia hasta ver si se enmendaba o pasaba adelante la cosa. Pero agora, visto que persevera todavía en su *desvergüenza*, he mandado mirar lo que en ello converná hacer, y aunque ha parecido que no conviene ni se debe poner mi autoridad en quejarme a S. S. de la *desvergüenza* deste hombre, ni usar deste medio por ser ministro suyo, parece que será bien, que vos de vuestro, y no de mi parte, digáis a S. S. cómo habéis entendido lo que arriba está dicho, y que sabéis que yo estoy muy sentido dello, y espantado como no ha venido esto a noticia de S. S., siendo tan público, y si lo ha entendido cómo no lo ha remediado, pues siendo S. S., como debe ser padre común e igual con todos, no es justo que sus ministros hagan parcialidades ni declaración a ningún Príncipe de la Cristiandad, y siendo yo tan hijo de S. S. y *tan defensor desa* Sta. Sede, mucho menos contra mi nombre y cosas, y que demás que en ello hay todo esto, es de mucha consideración el juicio que en un reino como el de Francia harán fácilmente, viendo que no se remedia esto, que es conforme al ánimo de S. S., de que está tan lejos la verdad cuanto diferente la obligación que se me tiene; y que a vos os ha parecido advertir a S. S. dello, aunque como de vuestro, porque no deje de saber cosa tal, habiendo venido a vuestra noticia, y con saberlo, poner el remedio que convenga, y hacer en cosa semejante la demostración que se debe, y la que merece *soltura y desvergüenza tan grande* como la de su nuncio. Y avisarme heis de cómo lo habéis hecho, y de lo que os respondiere. De Sant. Lorenzo 22 de Agosto de 1573."

4.º Nota al margen del Rey (17).

"De la sustancia de lo que aquí se dice podréis hacer relación a S. S. como de vuestro, pero con palabras más moderadas, pues mi intención no es sino que se remedie el daño, pero no de tratar mal de nadie" (18).

Es verdad que el Felipe II de esta última frase y del autógrafo sobre Santo Toribio es harto diverso del político egoísta y rencoroso que se nos pinta en ciertos libros antiguos y modernos. Pero los autógrafos son autógrafos.

* * *

Nos queda por hacer resaltar un tercero y último rasgo en que coinciden Requesens y S. Pío V. Ambos reconocen y enaltecen el celo

(17) El autógrafo ha de hallarse en la Embajada de Roma. En la minuta de Simancas transcribe el secretario lo que de su puño y letra puso en el original el Rey.

(18) No mucho después, el 22 de octubre de 1573, escribía de nuevo el Rey a Don Juan: "*He holgado de entender lo que dijisteis del Papa sobre la soltura con que habla el nuncio de su S. que reside en Francia en nras. cosas, y no hay qué tratar más en ello, pues dijo que lo mandaría remediar, y tengo por cierto así lo habrá hecho*". Ibid. "*Estado* 921", *fol.* 210.

y rectitud de miras de Felipe II, ambos cargan sobre los juristas más que sobre el rey la acritud de su conducta con Roma; pero ambos registran y desaprueban *en el conjunto* de la política española de la segunda mitad del siglo XVI, y, por tanto, en el Rey que *en su conjunto* la movía, esa acritud en materias de "jurisdiciones" y "prematicas", es decir en la intervención e intrusión del absolutismo en asuntos puramente eclesiásticos, o en los que por su carácter mixto exigían que se fuese de acuerdo con la Sede Apostólica.

No es sólo la carta íntima de 1566 la que impone esa impresión; se transparenta, entre frases oficiosas, aun en la comprensiva exposición del punto de vista español que el Embajador hizo en 1568 en el despacho al Monarca.

Pero nótese, por otro lado, que la raíz de esa política no se halla, según él, en aviesos egoísmos de Felipe II, sino en "*las costumbres tan antiguas de aquellos Reinos*", mantenidas enhiesta por el Rey y sus ministros, a despecho del cambio de las cosas en Roma: "*quieren hacer todos los Pontificados unos, y tratar las cosas en tiempos de un Papa santo en la misma manera y aún peor que en el de los Papas que han sido demonios*".

No es posible pasar de largo por estas expresiones.

Cuantos han estudiado a fondo a Felipe II acentúan con especial fuerza la silueta estrictamente conservadora de su carácter (19). La herencia de su padre Carlos V, y tanto o más (al menos en asuntos político-eclesiásticos), la de sus bisabuelos don Fernando y doña Isabel (20), fueron para él norma intangible y depósito sagrado de los que ni pudo ni quiso apartarse o desposeerse.

---

(19) Con expresivas frases ha recalcado de nuevo este gran principio el señor Conde de la Mortera en el estudio citado. Dice así: "*Si Felipe II comparceciese redivivo ante nosotros, y algún crítico chirle osara, que probablemente no osaría, interpelarle acerca de su escasa inclinación a las reformas fundamentales, de seguro que vería reflejados en sus ojos azules el asombro primero y la indignación después con que se suelen escuchar las impertinencias, cuando son además necedades palmarias. Mas, si por ventura, se dignase dar una respuesta, no podría ser, léxico aparte, sino la siguiente: Cada jornada tiene su trabajo. Ese de hallar y fijar la directiva política de España fué incumbencia de mi padre el Emperador. Sobre mí pesaron hartas obligaciones para que me fuese lícito, ni aun posible, distraerme en inventar y resolver problemas que la realidad no me planteaba*". En *Boletín*, p. 320.

(20) Echamos de menos en el discurso del Sr. Maura Gamazo la apreciación de lo que, al lado de Isabel la Católica y antes de Carlos V, significó para España la pupila clarividente y la voluntad tenaz de Rey Don Fernando. El "europeismo" de Carlos V y el "americanismo" de Felipe II, ¿no es verdad que tuvieron en Fernando algo más que un lejano adivinador?

Aquella frase que solía repetir ante el retrato de los Reyes Católicos: *a éstos debemos lo que somos* (21), tal vez en ningún campo que encerraba más verdad y más historia, que en las tendencias y actitud ante Roma.

Ojalá que para entender las relaciones de Felipe II con el Pontificado ahondaran los historiadores de la talla de Pastor, tanto o más que en los papeles despachados por Eraso y por Vázquez, en la ideología político-eclesiástica de Fernando e Isabel, en los orígenes de la escuela jurídica de Palacios Rubios, en el culto conservador del Rey Prudente.

Sus más rígidas y cortantes determinaciones ante Roma hallarían entonces, si no un justificante canónico, sí una explicación psicológica y un antecedente de inapreciable valor para la historia. Ante la corte de Alejandro VI y de León X se entienden mejor que ante el Santo Pío V y el prudente y celoso Gregorio XIII, las suspicacias, desvíos e intransigencias heredadas por el Trono y Episcopado español del siglo XVI.

La responsabilidad de Felipe II no ha de ponerse, según eso, en haber creado aquellas actitudes, y mucho menos porque así se lo pidieran rastreros egoísmos cesaropapistas, sino en haberlas continuado y extendido aun ante la Roma de la restauración católica, a impulsos de su respeto a una tradición familiar y nacional, ya formada.

Requesens, que con tanto nervio expuso esa conducta en sus despachos cortesanos, la reprochó como estadista y como creyente en sus cartas íntimas; pero sin bastardear para ello el retrato personal del Monarca, ni arrancarlo del marco y ambiente reales de sus gloriosos progenitores, de su nación y de su siglo.

PEDRO LETURIA

(21) Cf. BRATLI *Philippe II, Roi d'Espagne*. París 1912, p. 57.

EN EL IV CENTENARIO DEL DR. ARIAS MONTANO

LA VERSIÓN MÉTRICO-LATINA DEL SALTERIO HEBRAICO

Diamante de múltiples facetas, el ingenio de Arias Montano, no se puede debidamente conocer, sino estudiando por separado cada una de sus distintas actividades, entre las cuales no ocupa el postrer lugar la de poético traductor de los Salmos.

Desde los albores de la juventud descolló el polígrafo extremeño como poeta latino verdaderamente extraordinario. Estudiante aún en la Universidad de Alcalá, fué en acto público coronado con el laurel poético, distinción no concedida allí hasta entonces a ninguno. Y preciso es confesar que no quedaron defraudados tan felices auspicios. Ahí están, si no, para comprobarlo sus cuatro clásicas obras en versos latinos, capaz cualquiera de ellas de granjearle puesto de honor entre los poetas príncipes del Renacimiento.

Es la primera una *Retórica* en exámetros que, distribuída en cuatro libros, engalana la aridez didáctica con profusión de luces y matices. La segunda, que se intitula *Monumento humanae salutis*, enaltece sucesos y personajes bíblicos en 72 odas de contextura horaciana y levantado vuelo, y fué en el siglo XVIII vertida en versos castellanos por el P. Benito Feliú, de las Escuelas Pías. Asimismo de asunto sagrado es la tercera, que lleva por epígrafe general *Hymni et Saecula*. Y, por último, la magnífica versión de todos los salmos en diferentes metros latinos, verdadero alarde de ingenio que supo hermanar con la elegancia del verso el sentido genuíno de la verdad hebraica. El título de esta postrera obra, a la que en este rápido estudio vamos a circunscribirnos, suena así: *Davidis Regis ac Prophetae aliorumque sacrorum Vatum PSALMI, ex hebraica veritate in Latinum carmen a BENEDICTO ARIAS MONTANO observantissime conversi, Antuerpiae, ex officina Christophori Plantini*, 1573.

Corría el año de 1572, el último de los cuatro que las prensas plantinianas de Amberes gastaron en imprimir la monumental Políglota

regia, *Miraculum orbis*. Arias Montano, alma y director de la edición, trabajaba con febril actividad en dar la última mano a cuantiosos originales del *Apparatus* de la Políglota y en revisar con tenacidad hercúlea y científica escrupulosidad la dificultosísima corrección de pruebas.

¿Quién creyera que iba a encontrar entonces vagar suficiente para acometer con quietud y denuedo la traslación en elegantes estrofas líricas de todo el Salterio de David? Pues eso es puntualmente lo que aconteció. Impelido de fuertes estímulos, puso sin vacilar manos a la obra y, en breve plazo, con robustez de gigante, la acabó.

Varios eran los móviles que le impulsaban. Primero, su misma innata y vehemente inclinación a la poesía sagrada. Acababa de publicar el año precedente, de 1571, un voluminoso infolio comentando los Doce Profetas Menores, volumen en que campeaban, aparte de otras poesías, dilatadas odas votivas, de admirable moldeado y entonación, sobre cada uno de los Profetas. Parecía no sentir fatiga en esas poéticas labores, sino descanso y gusto; por eso, volvió a emprender otras de nuevo. Pues bien necesitaba a la sazón su ánimo de consuelo y deleite, abrumado, como estaba, no sólo del peso de sus habituales y serias tareas, sino más aún de las contradicciones y tempestades que se iban fraguando contra él, y que, llenándole de pesadumbre, le acrecentaban la nostalgia del patrio suelo, y más en particular, de su amado retiro de Aracena. Como lenitivo, pues, a esos pesares, consagró los días festivos del año 1572, en gran parte, a traducir en verso los Salmos. Así lo testifica él mismo en una inspirada oda de 38 estrofas alcaicas, impregnada de subido lirismo y varonil melancolía, donde va describiendo las vicisitudes y amarguras por que en aquellos tiempos hubo de pasar. Figura a guisa de epílogo al final de la traducción, y está dedicada a su íntimo amigo el canónigo sevillano Pedro Vélez de Guevara.

Por otra parte, como los ocios del autor eran ocios de sabio, cuidaba también de aprovechar con ellos a otros, negociando así con el talento que el Señor le había confiado. Privaba en aquella generación de humanistas el gusto por la métrica clásica del Lacio; y utilizando el laureado poeta ese recurso que la ocasión le brindaba, de él se valió como de vehículo para vulgarizar sus conocimientos de la lengua santa y hacer sentir las líricas bellezas de los vates de Israel.

Ni se encontraba solo en aquella palestra. Varón tan grave como

el Padre Mariana, censor que fué, elegido por la Inquisición, para dictaminar sobre las acusaciones formuladas contra Arias Montano, no conceptuó labor desaprovechada verter, como lo hizo egregiamente, en dísticos latinos, todo el Libro de los Proverbios y el del Eclesiastés, y con más galana variedad de metros, el sagrado Cantar de los Cantares. Y el no menos afamado intérprete Gaspar Sánchez, S. J., añadió a sus comentarios sobre Jeremías una elegantísima versión métrica de todas las Lamentaciones.

Sin salir de los Salmos, hallaríamos al paso el ejemplo en la antigüedad de las paráfrasis poéticas de San Paulino de Nola y de Drepanio Floro, y entre los contemporáneos de nuestro Frey Benito Arias, las renombradas de los humanistas Jorge Buchanan, Juan Boquio y Marco Antonio Flaminio. Pero de todas ellas se diferencia, de modo inconfundible, la de Arias Montano, quien al someter su versión a la censura protesta "no existir en toda ella vocablo, figura ni ornamento de dicción de que no se pueda dar razón patente con el significado de las voces hebraicas, sin haber el intérprete aportado otra cosa de suyo sino las dicciones y versos en latín".

Y, en efecto, el docto filólogo jesuíta Juan Harlem, habiendo, para muestra, cotejado con el original la traducción de varios salmos: "He hallado—decía—lo que mucho me agradaba y me arrebataba en suma admiración: el ver expresada con tanta fidelidad la fuerza y energía de las palabras hebreas, sin que se eche de menos matiz ninguno que no esté reproducido en esos versos." Con éste convienen los otros tres elogios que encabezan la versión, debidos a la pluma de los cultísimos hebraizantes Francisco Rafelengio, Jorge Stenio y el más conocido de nosotros, Andrés Masio, por su célebre comentario a Josué, que figura en el Curso escriturístico de Migne.

Tras de los elogios ajenos viene un poético prólogo tripartito, escrito en sueltos y elegantes versos por el autor, que al decir de Menéndez Pelayo era un Lope de Vega en metros latinos. Gústese, para prueba, de este fragmento con que comienza, increpando a su lira:

O me quae teneris soles
  Delectare modis barbyte, cur diu
Laxis artubus horrida
  Et suspensa taces? desere ferreos
Uncos, excute pulverem, ac

Nervos imparium turbine clavium
Contentos anima in sonum;
Et gratam superis laetitiam move
Mecum, si libet ordinem
Exercere novum: carmina concines,
Olim quae veniens polo
Dictabat facili numine Spiritus,
Iudae in montibus arduis,
Formoso ante alios, sed magis et pio,
Pastori nivei gregis;
Cui rexisse pecus, cui Deus asperos
Ursos sternere; cui dabat
Perfregisse feris ora Leonibus.

El cuerpo de la obra se divide, conforme al Salterio hebraico, en cinco libros. Siempre precede, en intachable prosa, el argumento del Salmo; sigue, en el centro de la página, la versión estrófica. Al margen interior va en tipos diminutos el texto hebreo, y al exterior sabias anotaciones a los versículos más dificultosos; de manera que, enlazándose lo grato de la versificación con lo científico de los pensamientos, se exhiba un comento fiel a tenor de la letra primitiva.

El poeta, por adaptarse a la variedad de tonos de los cantos que vierte, adopta múltiples combinaciones métricas, sin arredrarse ante las más árduas: alcaicas, sáficas, dísticas, yámbicas, asclepiadeas; rara vez, puros versos heroicos. En expresar con fluidez la ilación y marcha lírica del poema es diligentísimo. Un ejemplo entre mil, el principio del salmo II:

Quid iste gentium tumultus omnium,
Manuque pacta foedera,
Cui tanta mundus extruit pericula?
Cui tendit immanes minas?
Terraeque iuncta conferunt negotia
Cum regibus simul duces,
Omnes ut alta coepta dissipent, sacri
Unctumque deturbent Dei.
Rumpamus arcta vincula, et grave imperi
Age, heus, repellamus iugum;
Et colla reges atque gentes libera

Spretis feramus legibus.
Ast, qui poli patentis alto culmine
Astrisque rector insidet,
Curam inquietam et insolentes impetus
Aususque ridens despicit:
Verbisque promptus intonabit acribus
Queis corda dura concutit,
Et queis furentes frangit ille spiritus
Terrore perculsos gravi.

De su adhesión infatigable a la verdad hebraica nos darán idea selectos casos típicos. En el célebre verso 17 del salmo 21, harmonizando la lectura primitiva "*Taladraron* mis manos y mis pies" con la actual del texto masorético "*Como león*, mis manos y mis pies", opina que las dos a una se acomodan aptísimamente a Cristo; por donde, fundiéndolas a ambas, traslada así:

Nam me praerabidi turba nocens canis
Circumducta feris ictibus obsidet;
Perfodere meas cum pedibus manus
Frendens unguibus ut leo.

Lo propio que, con más habilidad aún, hizo otro ingenio gemelo, Fray Luis de León, en su paráfrasis castellana:

Con tan agudos clavos
tienen mis pies y manos traspasadas,
cual los leones bravos
rasgar y enclavar suelen
a quienes hieren sus garras aceradas;
y mis huesos me duelen
tanto, que uno a uno
contaré todos sin quedar ninguno.

Otro caso típico nos le suministran los poemas alfabéticos, cuyo artificio cuida de retener, aun a trueque de ligarse con nueva atadura al férreo yugo de la métrica de Horacio. Y si como acontece en el salmo 118, cada ocho versos consecutivos empiezan por la misma letra, aun eso se esforzará por reproducir, según lo patentizan los versículos 33 a 40:

Horteris doceasque viam me, posco, tuorum
Decretorum IAS, quam sequar in solidum.
Hic me tu erudiens doceas modo, lex tua cordi
Sic sacra, sic constans, sic erit apta meo.
Hanc volo, tuque mihi hanc monstra, quae certa tuorum
Est praeceptorum semita, quam cupio.
Hoc tua propensum cor testamenta petat fac,
Semotum turpi sorde et avaritia.
Hos oculos, ne vana queant, diverte, videre;
Meque tua inspira vivificaque via.
Huic statues dictumque tuum responsaque servo,
Quaeque tui possunt accumulare metum.
Horrens quodque tuli opprobrium, durum, mihi transfer,
Quippe tua, agnosco, sunt bona iudicia.
Hic mandata animus cupit en tua, vivere me fac
Iustum, iustitiae participemque tuae.

Como habrá observado el lector, cada uno de los ocho versículos comienza por la letra H, correspondiente al *He* hebreo.

Pero más característico aún es el empeño tenaz de conservar en cada caso la fisonomía y matiz propio de los nombres divinos, conforme al original. Para los más encontró designaciones distintas y aptas; pero en el llamado *tetragrámaton* tropezó con obstáculo insuperable al quererle incluir íntegro en la medida del verso. Ideó, por tanto, emplear el nombre abreviado *Iah*, que se lee a veces en el Antiguo Testamento y aparece también en los compuestos teóforos Abdías, Sofonías, Zacarías, permitiéndose tan sólo la licencia de acomodarle a los casos de la declinación latina bajo la forma: *Ias*, *Iae*, *Iam*, *Ias*, *Ia*. He aquí el principio del salmo "*Laudate pueri Dominum*":

IAM vos famuli tollite laudibus,
IAE nomen age ac laudibus edite:
IAE nunc celebre et nomen in ultima
Ultra et saecula personet.
Unde et sol oritur, quaque cadens subit,
IAE nomen erit laudibus inclytum.
IAS celsus enim gentibus omnibus,
Caelis amplus et eminet.

Se puede dudar si ese esfuerzo por mantener el mismo nombre hebraico compensa lo exótica que nos resulta en latín una voz, a la que no se habitúa el gusto fácilmente. Tal vez sea este el lunar que más belleza roba a la versión, como asimismo cierta oscuridad de que ya le tildaba delicadamente el P. Harlem, nacida, sin duda, del nimio artificio por amoldarse hasta lo sumo a los modelos que traslada. Cuando el vate se explaya a su placer, como en los prólogos y epílogo, su riqueza y fluidez raya en prodigiosa.

Y ahora, para terminar, ninguna reflexión más apta que la que el sabio autor de la "Historia de las ideas estéticas en España" consigna al coronar su estudio sobre la *Retórica* en verso del polígrafo Arias Montano: "¡Y cuando se piensa", escribe, "que el hombre que dejó a millares versos latinos de tan exquisita factura como estos, caídos sin esfuerzo de su pluma y de sus labios, fué además el primer hebraizante y el primer escriturario del siglo XVI, y levantó aquel monumento de la Políglota de Amberes, y fué además, como si toda esta actividad filológica no le hubiera agotado, naturalista, filósofo, arqueólogo, político y corrector de infinitos libros ajenos en la imprenta de Plantino, el ánimo se abisma y todo parece pequeño en confrontación con estos *Epigones* de la cultura moderna..., cada uno de los cuales hizo la obra de un siglo entero de eruditos!" (1).

SANDALIO DIEGO

Universidad Pontificia de Comillas.

(1) M. MENÉNDEZ Y PELAYO, *Historia de las ideas estéticas en España*, t. III. (Madrid, 3.ª ed. 1920, p. 254).

BOLETIN DE TEOLOGIA ESPECULATIVA

1. Muy original es la *Introducción al Estudio de la Teología* (1), escrita por GASTON RABEAU, Catedrático de la Universidad de Lublín. Otras introducciones suelen comprender, por lo general, los tratados de Religión y Lugares Teológicos; pero el de Rabeau abarca muy diferentes materias. Divídese el libro en tres partes: en la primera se trata del objeto de la Teología, y en ocho capítulos se estudian el problema especulativo de la religión, las teorías de los historiadores, sociólogos, psicólogos, filósofos, el problema práctico de la religión según la plantea la vida y la religión sobrenatural. La segunda parte versa sobre el método de la Teología, y en seis capítulos se exponen las nociones preliminares, la Teología y clasificación de las ciencias, las noticias generales de la Teología, el espíritu de fe, estudio de la lógica aplicada, la especulación teológica o materiales del raciocinio en general y del teológico. En la tercera parte, que encierra cinco capítulos, entran las ciencias auxiliares de la Teología, la filología sagrada, la teología bíblica e historia de los dogmas, psicología, religión y teología, la teología pastoral. Añádense tres apéndices: bosquejo de una historia de la Teología, de una historia de la introducción de la Teología e importancia de los hechos exteriores extraordinarios interpretados a la luz de la psicología religiosa.

Al explicar estos temas, se manifiesta el autor muy conocedor del estado de la ciencia moderna teológica y del giro de los estudios religiosos en diversas naciones. A menudo saca a relucir las teorías de los racionalistas, positivistas, protestantes, modernistas e historiadores de las religiones y el modo con que entienden lo sobrenatural, las manifestaciones religiosas de los primitivos o gentes salvajes y el concepto que se forman de los milagros, comunicación con seres invisibles y el Criador del Universo. Expone con claridad y precisión dichas teorías, hace notar el fundamento en que estriban y las refuta con acierto y

(1) *Introduction a l'Étude de la Théologie*, par GASTON RABEAU, Professeur à l'Université de Lublin; Paris, 1926; 4.º, XII-413 pp.

brevedad en lo que encierran de censurable. Saca su doctrina el autor de las enseñanzas de la Iglesia, de los Padres, de doctores tan excelentes como Santo Tomás y San Buenaventura y de otros escritores autorizados. De su estudio infiere esta conclusión: sólo es sobrenatural absolutamente la religión católica; por lo tanto, la Introducción a la Teología debía denominarse Introducción a la Teología Católica, y en este supuesto la ciencia teológica se ha de estudiar no abstractamente, sino en concreto, en la vida cristiana total, enseñada y regida por la Iglesia con la riqueza de sus formas, actividades y auxilio de la liturgia y oración.

Alude con especialidad en las sentencias libremente controvertidas a los teólogos de nuestros tiempos. Sostiene con el P. de la Taille, patrocinador de la opinión de Escoto, que las palabras *hoc est corpus meum* entrañarían un sentido absurdo, designando el cuerpo del sacerdote y no el de Jesucristo, si no se encajaran en un relato que las hace propias de Cristo; por eso se requiere para la validez de la consagración la narración que en la Misa inmediatamente las precede. Con el P. Marín-Sola, O. P., piensa que pertenecen a la fe, y son definibles como dogmas por la Iglesia las conclusiones sacadas de las proposiciones explícitamente reveladas a título de inclusión metafísica, y no por deducción de conexiones físicas.

Muy erudita aparece esta obra; pero como se cae de su peso, no puede ser perfecta y acabada. Hemos advertido, por ejemplo, que citando y describiendo varias Introducciones a la Teología y reformas de la misma, sepulta en las sombras del olvido las siguientes, que brotaron de plumas españolas: *De Restituta Theologia liber unus.* Opus recens editum in quo lector videbis Theologiam a sophistica et barbarie liberatum. Coloniae, MDXLV. Escribiólo el franciscano Luis de Carvajal, de quien afirma el P. J. M. Prat en *Maldonat et l' Université de Paris au XVI Siècle*, que se empeñó en introducir en su libro un plan y métodos distintos de los antiguos. *De recte formando Theologiae studio libri quatuor*, Antuerpiae, 1565, dirigidos por su autor, el agustino Fr. Lorenzo de Villavicencio, a los principiantes en el estudio de la Teología, a fin de que obtengan sazonados frutos. Algunos reputaron la obra como un plagio del apóstata Gerardo Hiperio; pero el P. Flórez, aunque confiesa que tomó Villavicencio varias ideas de aquel renegado, sin embargo, procura justificarle de la nota de plagiario. *Scholastica Vindicata*, Genuae, 1766, del jesuíta P. Juan

Bautista Gener que trazó nuevos rumbos y direcciones a la Teología escolástica. El 1767 volvió a estampar su *Scholastica* en el primer tomo de la *Teología Dogmática*, impreso en Roma. Por la novedad y alteza de miras mereció el P. Gener los elogios de Menéndez Pelayo. Debe igualmente recordarse al P. Juan Maldonado, que en su *De Ratione Theologiae et Sacrae Scripturae docendae* (*Monumenta Pedagogica Societatis Jesu.* Matriti, 1901, p. 864), y en uno de sus discursos pronunciados en París, que insertó el P. J. M. Prat en la obra antes mencionada, esbozó un método teológico hasta entonces desconocido, y que se encaminaba a reconstruir y rejuvenecer los estudios de Teología.

Ya hicimos notar en otra parte que en el catálogo de los teólogos españoles en Trento no debía faltar el P. Lainez, y que el P. Luis de Granada, O. P. († 1588), murió antes de San Juan de la Cruz († 1591), y, por consiguiente, perteneció al período heroico en que florecieron Santa Teresa y el Doctor Extático. Ni acertamos a comprender lo que significa que la escuela moderna de los jesuítas sigue menos a Molina que a Suárez (p. 306). En los dos principales puntos en que aquél sobresalió, en el sistema denominado molinismo, y en la predestinación a la gloria *post praevisa merita*, así como en las predefiniciones virtuales, los jesuítas de estos tiempos siguen generalmente a Molina; lo que sí afirman éstos es que no se diferencian esencialmente el puro molinismo y el congruismo de Suárez.

Ciérrase la original Introducción con una rica bibliografía, en la cual, sin embargo, no figuran sino dos españoles y el portugués Fray Juan de Santo Tomás, y con un índice alfabético que facilita mucho el manejo del libro.

2. Sin duda que deben contarse entre los buenos textos de Teología fundamental que recientemente se han publicado las *Institutiones Theologiae Dogmaticae in usum Scholarum*, auctore LUDOVICO LERCHER, S. J. S. Theologiae Doctore ejusque in Universitate Oenipontina Professore... Oeniponte, 1927. Distribuye la materia en tres libros: el primero se propone demostrar que Dios reveló la religión cristiana, y que necesariamente se ha de abrazar; de aquí que esta parte se intitule *de la verdadera religión o demostración cristiana*: el segundo intenta declarar que Jesucristo instituyó la Iglesia visible, que no es otra que la católica, para conservar y propagar su religión; por eso la segunda parte se apellida *de la Iglesia de Cristo o demostración*

católica; el tercer libro trata de las fuentes de que promana cada una de las doctrinas reveladas, es a saber, *de la escritura y tradición.*

Emplea el método apologético, y conforme lo exige la oportunidad de las cuestiones, también el dogmático. Expone la doctrina con claridad, concisión y firmeza; la apoya en argumentos sólidos y refuta nerviosamente a los racionalistas, kancianos, protestantes liberales y conservadores y a los modernistas. La literatura que alega sobre las teorías modernas fantaseadas para minar la religión de Cristo es abundante y copiosa. Al hablar de la credibilidad de los Evangelios acerca de los hechos sobrenaturales, hace mención de los siguientes sistemas que la socavan: la teoría del fraude inventada por Remaro, la de la interpretación naturalista defendida por G. Paulus y Renan, la de los mitos debida a F. D. Strauss; la de las pías tendencias parto de F. C. Baur, y, finalmente, el criticismo o eclecticismo mantenido por los que a sí mismos se llaman histórico-críticos, v. gr., Harnack, Weilhausen, Jülicher, Soltau, R. Otto, v. Soden, Beysclay. A éstos se agregan los modernistas, cuyos principios los expuso y condenó el decreto *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi.* En esta parte se echa de menos el que no recuerde a los propugnadores de la historia comparada de las religiones que propalan doctrinas deslumbradoras por el aparato de erudición con que las presentan.

Muy vasto aparece asimismo su conocimiento de la literatura teológico-católica antigua y moderna. Cita infinidad de autores y traza con maestría el breve bosquejo histórico de los métodos apologéticos. Nos halaga leer en él que los doce libros de lugares teológicos de Cano son el primer ensayo de una teología fundamental, y que por ello merece justamente su autor el título de padre y autor de esta disciplina. Creemos que no hubiera estado de más incluir entre los apologistas de los siglos XIX-XX a los españoles Balmes, Donoso Cortés, Cámara, Rubió y Ors, Mendive, y entre los tratadistas de Teología fundamental de la misma época a Casanovas, Casajoana, Mendive, los ilustrísimos Castro Alonso y Valentín de la Asunción o Zubizarreta.

La cuestión de los milagros está bellamente tratada; nos parece atinada e importante la siguiente observación que hace el autor: A pesar de la esencial diferencia entre el milagro absoluto y relativo, entrambos se colocan en casi la misma clase de criterios; porque, de un lado, el milagro reclama el principal lugar entre todos los criterios de la revelación y se acomoda también a los hombres incultos; y, de otro,

se hace con frecuencia difícil discernir si es tal el hecho milagroso que solamente Dios puede ejecutarlo. Y, por eso, mirando al fin apologético, bastará a menudo demostrar que la obra prodigiosa supone necesariamente a Dios como autor moral.

En los escolios dilucida temas curiosos y llenos de interés: Cristo no fundó una religión sin dogmas; no predijo su parousia (advenimiento glorioso) para un tiempo cercano; del misterio de amor y odio que a Cristo y a su Iglesia suelen profesarse; relación de la Madre de Dios con la Iglesia; del valor dogmático del Syllabus de Pío IX. En este postrer escolio escoge entre varias sentencias, como la más verdadera, la que pregona que el Syllabus de Pío IX de suyo no es una definición *ex cathedra*, sino auténtica colección de errores ya proscritos infaliblemente por otras decisiones pontificias; de lo cual no se infiere que son heréticas todas las proposiciones, y de fe las opuestas contradictorias. En qué sentido se condena cada una de ellas se ha de colegir así de la naturaleza del objeto que se nota, como de las palabras con que se notan en los documentos. Dígase lo propio del Syllabus de Pío X o colección de errores modernistas consignados en el decreto *Lamentabili* y encíclica *Pascendi*.

No todos los argumentos positivos que aduce encierran igual valor: difícil, por ejemplo, es ver cómo se infiere del testimonio de San Ignacio Mártir (Philad. 3-3), "no os engañéis, hermanos míos, si alguno sigue al promotor de cismas, no obtiene la herencia del divino reino", que fuera de la Iglesia católica no hay salvación (p. 445); táchanle también algunos de ser un poco duro con los defensores de la teoría de la escuela larga, que, a su parecer, no mantienen, según es justo, la inerrancia de la Escritura tan neta como vigorosamente declarada por León XIII en su encíclica *Providentissimus Dei;* acaso se le pueda asimismo achacar que amontona demasiados textos en la tesis, con lo que se perturban y marean los discípulos; pero todo esto probará que las Instituciones pueden reformarse, no que no sean un excelente manual de Teología dignísimo de que se adopte de texto en los Seminarios y Centros de enseñanza eclesiástica.

3. Sería imperdonable que faltase de nuestro boletín un libro de tanto valor como el *Tractatus de Gratia Christi*, auctore IOANNE MUNCUNILL, e Societate Iesu. Barcinone, 1927. De él hizo una reseña con su característica competencia el P. Teixidor, S. J., en esta Revista, y a ella remitimos a los lectores que pretendan penetrar su mérito in-

trínseco. Nosotros la consideraremos bajo otro aspecto. No son pocos los tratados de Gracia que han visto la luz pública en este presente siglo en nuestra patria. El cardenal Vives imprimió en 1905 la cuarta edición de su *Compendium Theologiae Dogmaticae*, en que se comprende el tratado *de Gratia;* en 1906 publicó el agustino Del Val su volumen 2.° de *Sacra Theologia Dogmatica*, que estudia con esmero la materia de la gracia; en 1907, el dominico Norberto del Prado, su libro *De Gratia et libero arbitrio;* en 1916, el jesuíta P. Beraza, su *Tractatus de Gratia*, y el presbítero Sr. Vilaplana incluyó en su *Theologia Dogmatica* cuestiones concernientes a la gracia; en 1919 salían de las prensas *De Gratia Christi et Virtutibus infusis*, del P. Daniel Sola, S. J., y el tomo acerca de la Gracia del Cuestionario Teológico, del Dr. D. Ramón Salvador.

El Tratado del P. Muncunill no desdice de ninguno de los mencionados; es el séptimo volumen de su grande obra teológica destinada a servir de guía y luz en la enseñanza de la ciencia sagrada. Repártese en cuatro disputas: la primera explica la naturaleza, causa y necesidad de la gracia actual; la segunda, las gracias suficiente y eficaz y distribución de la gracia; la tercera, la gracia formalmente santificante, y la cuarta, el mérito. Su doctrina la toma de las mejores fuentes; entre Padres y teólogos se citan 158 en el catálogo de los autores mencionados en la obra. El método empleado es el rigurosamente escolástico; tanto por esto como por la copia de doctrina, precisión y claridad en las nociones, solidez en los argumentos y tino en la resolución de las dificultades, se puede calificar de un buen texto. En las diversas cuestiones se indican con brevedad los errores, porque se suponen ya conocidos del estudio de la historia eclesiástica: se hace una excepción con los del pelagianismo y semipelagianismo, por ser de capital importancia en el tratado de la gracia.

Son notables el vigor y el nervio de raciocinio con que justifica al P. Molina de las acometidas del P. Prado, quien llegó a ponerle el sambenito de pelagiano y maniqueo. Patentiza además contra el mismo Padre, que ni Santo Tomás, ni San Agustín favorecen a la gracia que físicamente predetermina. De San Francisco de Sales alega la carta que escribió al P. Lesio, cuya autenticidad pusieron en tela de juicio algunos émulos y detractores del molinismo; en ella se de-

clara el Santo Obispo partidario del egregio jesuíta belga en su sentencia sobre la predestinación.

En las contiendas escolásticas abraza las sentencias de los Padres de la Compañía, y cuando éstos disienten entre sí, las que le parecen más fundadas y ajustadas a la verdad. Así con Vázquez y Valencia, contra otros muchos jesuítas, opina que todos los actos libres y buenos de los justos son meritorios. Ni se deben callar la serenidad y cortesanía que usa en las disputas, que tan bien dicen en un teólogo católico; muy lejos de la pluma las frases aceradas y desabridas que hieran o molesten a sus adversarios.

Con razón asegura el P. Muncunill que los herejes pelagianos y semipelagianos desempeñan papel importante en las discusiones sobre la gracia; por eso nos hubiera gustado que al describir el semipelagianismo se hubiese valido de los escritos de los que pasan por sus corifeos, de Casiano, Fausto de Riez, Genadio y Vicente de Lerins. Un jesuíta, buen teólogo, el P. Ituren, en sus *Pia Commentaria in Primam Partem Divi Thomae* que sacó a luz en Madrid, el 1619, con el seudónimo de Tomás Pío de Puente Lirinense, se expresa así: "Alguna vez procuramos con piadosa diligencia librar a estos Padres (San Crisóstomo, Casiano y Fausto) del borrón de tan ignominioso error (de semipelagianismo), y a la verdad en una disputa privada sobre este negocio declaramos que jamás tropezó San Crisóstomo en cosa tan manifiesta, y que ni Casiano ni Fausto, en los libros que de ellos restan merecen semejante baldón, pues precisamente en los pasajes que se vituperan atribuyen lo principal a la gracia, testificando que el principio de la salvación y de la fe provienen de la gracia e inspiración de Dios." Cierto es que por esa defensa el libro de Ituren se delató a la Inquisición española; mas no se puso en el índice, a pesar del siniestro informe de un calificador, el franciscano Miranda, cuyo parecer estampó, como cosa de la Inquisición, el P. Lemos, O. P., en su ruidosa *Panoplia Gratiae*. Atestigua Du Plessis en su *De Praedestinatione ad gloriam et de reprobatione Commentarium Historicum*, número 58, que a Tomás Pío se le puso en el Indice romano por querer borrar de Casiano y Genadio la mancha semipelagiana; pero no consta tal inserción.

Importantísimas son también en esta materia las herejías de Jansenio y Quesnel que tanto conmovieron a los teólogos y revolvieron la Iglesia de Cristo. Convendría exponer sus sistemas y extravíos acudien-

do a sus mismas obras y manifestar con auténticos testimonios que nada de falso se les impone o que no revelan sus palabras; porque en ocasiones sus secuaces se querellaban de que se tergiversaban las doctrinas de sus maestros y se anatematizaba lo que ellos no habían enseñado. Asimismo habría sido oportuno exponer el sistema de los agustinienses rígidos tomándolo del Cardenal Noris, a quien apellida Portalier en el *Dictionnaire de Vacant Mangenot*, fundador de aquel sistema, y se conocen las grandes luchas que hubo en varias partes, y en particular en España, en el siglo XVIII, por causa de la inteligencia de su doctrina. En la exposición de la teoría sigue el P. Muncunill al agustino Berti; pero por pretender ser conciso se nos figura que no la presenta con demasiada exactitud. Ante todo se debían distinguir sus principios acerca de la gracia en el estado de naturaleza inocente y caída. Cabalmente por decir una tesis de las conclusiones que habían de tenerse en un Capítulo dominicano de Valencia, que los agustinienses seguían a Jansenio en negar la eficacia de la gracia ab intrínseco en dicho primer estado, se promovió gran revuelo que dió ocasión a la encíclica *Dum autem* (24 de abril de 1778) del General de los Agustinos, que prohibía a los suyos mencionar a Santo Tomás en las disputas, aunque luego se revocó y quedó sin efecto por otra de 23 de diciembre de 1779. En la naturaleza caída y levantada, ponen diferencia real entre la gracia suficiente y eficaz; pero no creemos que para ejecutar el acto requieran precisamente que la suficiente *conjungatur cum gratia efficaci* se una con la eficaz, sino que será eficaz o suficiente según que los grados de la celestial delectación venzan o no a la concupiscencia. Además no atribuyen a la gracia eficaz el que *necessario moraliter* produzca el efecto, como ni los tomistas *necessario physice;* lo que afirman es que con ella obrará el hombre cierta e infaliblemente, aunque pudiera no obrar, o conservando la libertad de no obrar.

Dios conceda al venerable autor vida y salud para dar cabo a una teología tan bien recibida de los eruditos y que manifiesta a las claras que aún continúa pujante la raza de los verdaderos teólogos españoles.

4. Un hermoso *Tratado científico y crítico de la Verdadera Fe* (*Traité scientifique et critique de la Vraie Foi*) se debe al R. P. EHRHARD. En él se determina con esmero la definición especial de la fe, de la cual se derivan todas las partes del tratado, si

exceptuamos su absoluta necesidad y carácter intrínsecamente sobrenatural. Redúcense las dichas partes a éstas: primera: preámbulos remotos, conocimientos requeridos, condiciones remotas, impedimentos, condiciones morales; segunda: revelación; tercera: existencia, naturaleza, definición, división y falsas nociones de la fe; cuarta: condiciones y caracteres necesarios de la revelación; quinta: condiciones y preámbulos próximos presupuestos; sexta: objeto formal de la fe; séptima: análisis de la fe; octava: objeto material; nona: propiedades de los actos de fe; décima: necesidad de la fe; undécima: regla de la fe; duodécima: vicios y pecados contra la fe; décimatercia: censuras; décimacuarta: armonía entre la fe y la razón; décimaquinta: relación de la fe con las otras virtudes y sus efectos; décima sexta: métodos de apología.

Discute estas materias con gran competencia, abundancia de noticias, orden, claridad y precisión; examina hasta el fondo las opiniones escolástico-teológicas, y deshace las teorías protestantes, racionalistas, semiracionalistas, modernistas y fideistas. A Descartes y Kant los trata con dureza considerándolos como los portaestandartes de los errores y herejías que inundan el campo de la ciencia y de la religión. Propuesta la tesis con términos transparentes, la demuestra en primer lugar con el argumento de razón; por eso nombra científico a su tratado; luego siguen los escriturarios y de tradición. Nada asienta sin probar, y abraza en las teorías disputadas las que estima de mayor probabilidad, sin reparar en que pertenezca ó no a determinada escuela.

En la infusión del hábito de la fe explica tres sentencias: la de Suárez, que la coloca antes de recibir la gracia santificante cuando el adulto, aún no bautizado, hace un acto de fe; la de Soto, que la admite en aquel que ejercita un acto de fe, y opone obstáculos a la gracia; la de Santo Tomás, Ripalda y Lugo, que afirman verificarse con la de las otras virtudes en el momento de la justificación; el autor se declara por la postrera que reputa más probable. Con Suárez contra Cayetano y Valencia sostiene que la virtud de la fe es formalmente especulativa y práctica. De la división de la fe en divina y eclesiástica no vacila en escribir las siguientes cláusulas: Ha llegado a ser clásica, y la aceptan comunmente teólogos insignes, en especialidad, los modernos, y la estimo necesaria. El acto de fe eclesiástica procede de la estudiosidad, parte potencial de la virtud de la tem-

planza. Con escasa probabilidad Billot y sus discípulos opinan que es acto de fe divina extensivo a los preámbulos y consecuencias de la misma; olvidan que una virtud no puede producir efectos que específicamente difieren.

Al explanar la certidumbre relativa de la fe suficiente a los niños y gente ruda, impugna briosamente a Rousselot, bien intencionado, pero que dibuja y representa a la inteligencia, por su naturaleza, como una simpatía y amor, y al hábito de la fe obrando a manera de amor. Ni la fe, virtud intelectual, ni la inteligencia obran por amor y simpatía; y el hábito de la fe no puede hacer sus actos en el que no lo posee. En la cuestión batallona, que ha dado margen a tan encontrados pareceres, de cómo se alcanza el objeto formal en el acto de la fe propugna una sentencia propia que denomina *sistema de la sumisión a la autoridad de Dios*: "En el acto de la fe la autoridad de Dios y la revelación son real y propiamente afirmadas a causa de su verdad intrínseca." Parecida opinión mantienen Marín y el "excelente teólogo español Mendive"; aunque no admita el autor como ellos que el conocimiento sobrenatural de la autoridad de Dios sea el fundamento, siquiera parcial, de la certidumbre absoluta del acto de fe; para él la autoridad de Dios revelador conocida por su verdad intrínseca no significa más que esa autoridad conocida por tal después de haber sido determinada y establecida por los motivos de credibilidad. La teoría a la verdad es ingeniosa y se esfuerza su autor en fortificarla por todos lados para que no se la pueda derrumbar; pero al parecer de algunos, v. gr., del P. Lercher, es imposible afirmar su verdad intrínseca a causa de carecer de evidencia y ser, según eso, condición objetiva conocida por un acto previo para que impere directamente la voluntad al asentimiento libre y firmísimo sobre todas las cosas.

El P. Ehrhard revisa minuciosamente y rebate triunfalmente los sistemas inventados para soltar este nudo gordiano; al hablar del reciente del R. P. Billot instituye el siguiente dilema: o admite que el objeto formal se afirma, al menos implícitamente por sí mismo o no: si lo primero, estamos de acuerdo siempre que el objeto formal connote extrínsecamente los motivos de credibilidad, y que la inteligencia descanse en él como conocido por sí; en el caso contrario, esto

es, si no lo admite, su sistema resulta simplemente imposible; y prueba largamente la imposibilidad.

En la parte positiva o alegación de textos en confirmación de sus tesis no siempre nos satisface. No demuestran, v. gr., que todo acto de fe sea saludable estos testimonios: *Justus ex fide vivit*, Rom. 1^{17}) *Qui crediderit... salvus erit*, Mc. 16^{15}, porque en ellos se trata de las verdades enseñadas por la fe, y no de los actos de ésta que pueden hacerlos el pecador y antes de su fallecimiento el réprobo. A menudo deja sin poner las citas de los pasajes de los Padres que aduce, y por eso es difícil compulsarlos. Creemos que San Juan Crisóstomo al decir *Nec fidei donum est nostrum sed Dei* no se refiere a los actos, sino a la virtud de la fe.

Lo que en este tratado verdaderamente vale y se ha de reputar de alto mérito es la parte escolástica referente a la explicación y enlace de las cuestiones sobre la fe y la impugnación brillante y victoriosa de los errores antiguos y modernos en esta materia.

A. PÉREZ GOYENA

(*Continuará*)

NOTAS Y TEXTOS

IN SABBATO «SECUNDO PRIMO»

(Lc. 6. 1)

Refieren los tres Sinópticos (Mt. 12,1=Mc. 2,23=Lc. 6,1) que los discípulos de Jesús, pasando por unos sembrados, arrancaron algunas espigas para satisfacer su hambre. Todos tres anotan que esto pasó en día de sábado: circunstancia que motivó la agresión de algunos fariseos. Pero San Lucas, según la inmensa mayoría de los códices, precisando más dice que este sábado fué el "segundo-primero", "in sabbato secundo primo", según la Vulgata, que corresponde al original griego ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ. Lo insólito de esta expresión, que no se halla en otro lugar de la Sagrada Escritura, ha movido a no pocos críticos a tener por sospechosa, y aun a negar resueltamente, su autenticidad. La importancia de esta extraña palabra para fijar la cronología de la vida pública del Salvador justifica todo el empeño que se ponga en resolver el problema de su autenticidad. Examinemos, pues, este interesante problema, estudiándolo bajo todos sus aspectos.

Comenzando por la crítica externa, interroguemos en primer lugar el testimonio de los códices.

Omiten la palabra "secundo-primo" 4 códices unciales y algunos minúsculos: 7, según Tischendorf, unos 13 según von Soden: todos los demás la traen. Si atendiésemos, pues, al número, la cuestión estaba resuelta. Pero, como hay que atender también a la índole y procedencia de los códices, vamos a estudiar cómo están representadas, en pro y en contra, las tres grandes familias, en que generalmente distribuyen los críticos todos los códices de los Evangelios: la egipcia o alejandrina, la occidental y la sira o bizantina: que expresaremos con las siglas de von Soden, *H*, *I*, *K*.

En pro de la omisión: *Códices-H*: ℵ B L W, más 3 minúsculos; *Códices-I*: unos 10 minúsculos; *Códices-K*: ninguno.

En pro de la autenticidad: *Códices-H*: C Δ Ψ, más 1 minúsculo: *Códices-I*: A D K M R U Θ Γ Λ Π, y todos los minúsculos menos 10; *Códices-K*: E H S V X, más todos los minúsculos.

Reflexionemos sobre estos datos.

Si damos el mismo valor a cada una de las tres familias, también así la cuestión está resuelta en favor de la autenticidad. Pues los *códices-H* casi se contrapesan, y los de las otras dos familias están a favor de la autenticidad. Pero los críticos plantean el problema de otra manera. Como atribuyen un valor preponderante a los dos códices más antiguos, ℵ y B, creen que su testimonio, corroborado por el de los otros códices que los acompañan, no sólo contrapesa el de todos los demás, sino también lo invalida. Vale la pena de estudiar el fundamento de esa pretensión. No entraremos aún en las consideraciones de crítica interna.

¿Es verdad que sea tan exorbitante el valor de ℵ y B? Si fuesen tan puros e impecables, como parecen suponer sus partidarios, fuerza sería rendirse a su autoridad; pero es el caso que muchas veces aun sus partidarios más decididos se ven forzados a abandonarlos. Tan claros son algunas veces sus errores. Además, y esta consideración nos parece decisiva, precisamente la tendencia de esos dos códices y generalmente la de la familia egipcia, es la de abreviar y omitir. Luego, cuando se trata de omisiones, no es prudente seguirlos, si los otros códices testifican en contra de ellos, sobre todo cuando este testimonio es unánime y está corroborado por algunos códices menos avaros de la misma familia alejandrina.

Pero estudiemos también la tendencia característica de las otras dos familias, la occidental y la bizantina.

Se dice que la familia occidental tiende a la redundancia y a las adiciones. No siempre. Pues también son características de esta familia muchas omisiones. Además, esas adiciones occidentales son de otro carácter: son frases enteras, son redundancias de expresión; pero no precisamente adiciones de palabras que simplemente determinan o precisan el sentido de la frase. Y, finalmente, esas adiciones suelen hallarse limitadas al pequeño grupo más estrictamente apellidado occidental, presidido por el singular códice D; mas, en nuestro caso, la adición se halla en 10 de los 11 grupos en que von Soden divide toda la gran familia occidental. Y además, como hemos notado, en muchos de la Alejandrina.

En cuanto a los códices bizantinos, es injusto recusar tan despectivamente su testimonio. Tienen, es verdad, marcada tendencia a la regularidad, corrección y harmonía de la frase. En tales casos, en que suelen andar solos, recúsese en buen hora su testimonio; mas, cuando

no siguen esa tendencia, cuando (digámoslo así) no pecan dejándose llevar de su pasión dominante, entonces no es justo ni prudente rechazarlos tan de plano. En nuestro caso, evidentemente, su tendencia los hubiera llevado a la omisión; pero no de ninguna manera a introducir o conservar una palabra tan singular, de cuya corrección dudan muchos críticos, que la clasifican de absurda, como es δευτερόπρωτον. De modo que los que pecan dejándose llevar de su viciosa inclinación no son los occidentales y bizantinos y los alejandrinos que los acompañan, sino más bien ℵ y B con los pocos códices que los siguen.

De los códices pasemos a las versiones antiguas. A primera vista, consideradas numéricamente, se contrapesan. Omiten δευτεροπρώτῳ la sahídica y la bohaírica, la peshitto y la siro-palestinense, la etiópica y, entre los códices de la *vetus latina*, *b c e f*** *l q r*. En cambio lo conservan las siríacas filoxeniana y harclense, la armenia, la gótica los códices a *f** *ff*² *g*¹·² de la *vetus latina* y la vulgata. Para apreciar debidamente el valor de las versiones en este punto, hay que observar tres cosas: 1.ª, que las dos versiones egipcias, como dependientes de los códices propensos a la omisión, no nos dicen nada nuevo; 2.ª, que la omisión de la mayoría de los códices de la *vetus latina* demuestra que no se trata de una adición occidental; 3.ª, más generalmente, que en este caso es más verídico el testimonio positivo de las versiones que no el negativo; ya que no se explica que los traductores añadiesen una expresión tan singular, si no la hallaran en los originales; al paso que la omisión se explica perfectamente por no entender la significación de palabra tan insólita. Además, si es verdad que el tipo de la *vetus latina* que sirvió de base a la vulgata es el de los códices *b* y *f*, síguese que el "secundo primo" de la Vulgata se debe a que San Jerónimo lo introdujo conforme a los códices antiguos que le sirvieron de norma. Y esto que San Jerónimo, como veremos, no entendía su significado.

Pero lo que a nuestro juicio decide la cuestión es el testimonio de los escritores eclesiásticos. El único testigo de la omisión es Taciano. En cambio, admiten y tratan de explicar la palabra δευτερόπρωτον San Ambrosio, San Jerónimo, Cesario de Nazianzo, San Gregorio Nazianzeno, San Epifanio, San Juan Crisóstomo, Isidoro de Pelusio, el *Chronicon paschale* de 630, Teofilacto, Eutimio, y, probablemente, Clemente de Alejandría. Y lo que da más valor al testimonio de los Padres es que conservan una palabra que no acababan de entender.

Oigamos, por ejemplo, lo que escribe San Jerónimo a su sobrino Nepociano: "Praeceptor quondam meus Gregorius Nazianzenus, rogatus a me ut exponeret, quid sibi vellet in Luca sabbatum δευτερόπρωτον, id est, *secundo-primum*, eleganter lusit, docebo te, inquiens, super hac re in Ecclesia: in qua omni mihi populo acclamante, cogeris invitus scire quod nescis" (Ep. 52. n. 8. CV. 54, 429. ML. 22, 534). El testimonio contrario de Taciano más bien confirma la autenticidad de la palabra. Porque, por una parte, al copiar el pasaje paralelo de San Mateo, a quien sigue más ordinariamente, no podía añadir el singular δευτεροπρώτῳ al plural σάββασιν, que tiene el primer Evangelista. Y, por otra parte, la omisión de Taciano excluye la hipótesis de que la presencia de δευτεροπρώτῳ en la mayoría de los códices se deba a su influjo "contaminador" (?).

Los críticos están también divididos casi por igual. Rechazan la palabra, entre otros, Tregelles, Westcott y Hort, Weiss, Nestle, Souter, Lardfeld, Lagrange, Belser y Burton-Goodspeed. En cambio, la admiten Scrivener, Tischendorf, Brandscheid, Hetzenauer, Camerlynck, von Soden, Vogels, Holzmeister. Pero consideremos más de cerca la razón de rechazar o admitir la palabra que tienen los principales críticos; y veremos que no todos merecen en este caso igual crédito. Que Westcott-Hort y Weiss la rechacen, se explica perfectamente, dada su tendencia a las lecciones breves y su adhesión desmedida al códice B. Tampoco vale la autoridad de Nestle, que reproduce mecánicamente la lección de Westcott-Hort y Weiss cuando concuerdan. Es también sospechoso el testimonio de Belser y Lagrange, al rechazar una palabra que va directamente contra su opinión preconcebida sobre la duración de la vida pública del Salvador. En cambio, es irrecusable la autoridad de Tischendorf, que abandona en este caso a su códice predilecto ℵ. Cuando Tischendorf, tan atinado habitualmente, siempre que no se deja llevar de su pasión por el Sinaítico, admite una lección contra el testimonio de este códice descubierto y publicado por él, su autoridad puede admitirse casi a ciegas. Es también muy considerable la autoridad de Vogels, cuya edición consideramos como la más objetiva, siempre que no interviene el tacianismo. Scrivener, después de discutir serena e imparcialmente la cuestión, concluye que el caso presente es "un claro ejemplo en que los dos más antiguos manuscritos (ℵ y B) conspiran en una lección falsa o altamente im-

probable". (*A Plain Introduction to the Criticism of the N. T.* Cambridge, 1883, p. 595).

Examinemos ahora el problema a la luz de los sanos principios de la crítica interna.

Ante todo, ¿la palabra δευτερόπρωτον es inverosímil o absurda? Claro está que si evidentemente lo fuera, habría que rechazarla. Pero ¿lo es? Por de pronto conviene tener presente que eso de declarar absurda una lección es sumamente arriesgado. Muchas veces se han declarado absurdas cosas que después han sido verificadas y confirmadas por los hechos. Pero, en fin, veamos si lo es. Análogo a δευτερόπρωτον es δευτερέσχατος de Heliodoro (*Chirurg.* 94), en el sentido de *segundo comenzando por el último, esto* es, penúltimo. Más, la misma palabra se halla usada por Eustracio, quien en la vida de San Eutiquio (n. 96. MG. 86, 2381-2382) llama a la Dominica *in Albis* δευτεροπρώτη κυριακή. *Dominica secundo prima.* Esta denominación extraña es, si bien se mira, sustancialmente idéntica a la de *prima post Pascha*, que en el Calendario Romano se da a la Domínica *in Albis*. En latín clásico la forma *primus post* no existe. El que inmediatamente sigue al primero se llama *secundus a.* Así, *secundus a rege* es el que sigue inmediatamente al rey. Esto quiere decir que en el ciclo pascual hay dos domínicas primeras: el día de pascua y el de la octava. Por esto, con toda propiedad, Eustracio llamó al día de la octava *Domínica segundo-primera*, la segunda de las dos primeras. Una comparación lo aclarará. Sabido es que la Segunda parte de la Suma teológica de Santo Tomás se subdivide en dos partes que se llaman *Prima secundae* y *Secunda secundae.* Si en vez de ser la Segunda fuese la Primera la que se subdividiese en dos partes, éstas se hubieran podido llamar respectivamente *Prima primae* y *Secunda primae.* En griego la *Secunda primae* se hubiera llamado δευτεροπρώτη, esto es, *secundo-prima.* Estos ejemplos muestran claramente que la palabra δευτερόπρωτον, aunque algo insólita, no es tan inverosímil como se supone; y el sentido que le da Eustracio puede dar mucha luz para entender el sentido en que la usa San Lucas.

Aunque no absurda, la palabra es con todo oscura y difícil. Y esta oscuridad y dificultad es la mejor garantía de su autenticidad. Conocido es aquel canon: "Proclivi scriptioni praestat ardua", o, en otras palabras, "Difficilior lectio potior". Según él, entre dos varian-

tes, una fácil, otra difícil, *ceteris paribus*, es preferible la difícil. Y no es nueva esta regla. Entre las dos variantes de Mt. 27,9: "per Ieremiam prophetam dicentem", y "per prophetam dicentem", San Agustín, y con él todos los críticos, prefieren la primera, en razón precisamente de su dificultad. Da en el clavo San Agustín cuando escribe: "Nulla fuit causa, ut adderetur hoc nomen (Ieremiae), ut mendositas fieret, cur autem de *monnullis* codicibus *tolleretur*, fuit utique causa, ut hoc audax imperitia faceret, cum turbaretur quaestione, quod hoc testimonium apud Ieremiam non inveniretur" (*Decons. Ev.* 3, 7, 29. ML. 34, 1175). Otro ejemplo muy significativo aduce Scrivener (*loc. cit.*) tomado de San Jerónimo; el cual nota que aquellas palabras de San Pablo (1 Cor. 7,35) καὶ εὐπρόσεδρον (mejor εὐπάρεδρον) τῷ κυρίῳ ἀπερισπάστως, que él traduce "et intente facit servire Domino, absque ulla distractione", y la Vulgata "et quod facultatem praebeat sine impedimento Dominum obsecrandi", no se hallaban en los códices latinos: "In latinis codicibus, ob translationis difficultatem, hoc penitus non invenitur" (*Contra Iovin.* 1, 13 ML. 23,231. Cf. Cornely, *in loc.*). Por idéntica razón, al copiar los códices, y más aún al traducirlos, algunos, al tropezar con la dificultad de δευτερόπρωτον, cedieron a la tentación de omitirlo. Muy bien dice Tischendorf: "Ut ab additamenti ratione alienum est, ita cur omiserint in promptu est" (*in loc.*).

Otra razón no despreciable apunta el mismo Tischendorf: "Nec simile quicquam Mt nec Mc adscripserunt" (*ib.*) En efecto, ¿cómo se explica que esa adición se halle en casi todos los códices de San Lucas, y ni en uno sólo de San Mateo o San Marcos en los lugares paralelos? Y esto es más de extrañar en la hipótesis de los que califican esa palabra de "adición occidental", dada la tendencia harmonística que suponen en los códices occidentales. Si esa palabra fuese verdaderamente una "adición occidental", no es posible que algunos de los códices más propensos a la harmonización no la pusiesen en los lugares paralelos de los dos primeros Evangelistas.

Se explica, por tanto, perfectamente la omisión de δευτερόπρωτον en algunos códices, que son precisamente aquellos cuya tendencia a la omisión ya conocemos. En cambio, la "adición" en la mayoría de los códices ¿cómo se explica? Porque es éste un hecho, más extraño que la misma palabra. Dándose cuenta de esta dificultad, los adversarios de la "adición" han querido explicarla. Veamos cómo: quizás

lo arbitrario y fantástico de esos ensayos de explicación nos acabarán de convencer de la autenticidad de esta "adición".

Meyer da esta explicación. Supone que un primer copista, comparando este sábado de 6,1 con el que se menciona en 6, 6, que San Lucas llama "otro", calificó de "primero" al mencionado en 6,1. Vino luego otro copista, y advirtiendo que se habla ya de un sábado en 4,31, corrigió el "primero" en "segundo". Vino, por fin, otro tercer copista, y creyendo que "segundo" era no una corrección de "primero" sino una adición, que él tuvo por buena, combinó las dos palabras y escribió "segundo-primero". Y luego la mayoría de los códices, ciegamente, transcribieron esa lección "absurda". Plummer califica esa "conjetura" de "razonable" (in loc.). Y otros críticos, como Brassac (*Nova Evangeliorum Synopsis*, pág. 26) y Lagrange (in loc.), tomándola en serio, la dan por buena.

Cualquiera ve que semejante conjetura, tan "razonable", tan "verosímil", parece más una broma de los partidarios de la "adición" para ridiculizar los conatos inútiles de los que quieren "explicar" su difusión. Mas, ya que críticos tan sesudos la toman en serio, examinémosla con toda seriedad.

Primeramente, notemos que esa conjetura es triple, y no de tres conjeturas independientes que convergen, sino de tres conjeturas de las cuales la segunda se apoya en la primera y la tercera en las dos anteriores. Esto disminuye notablemente su valor. Las conjeturas, y generalmente las probabilidades, son como los números quebrados. Si *suman*, como cantidades independientes, la *suma* es mayor que los sumandos; pero si se *multiplican*, estribando la una en la otra, el producto es menor que cada uno de los factores. Tres probabilidades que podemos representar por 1/10; si se *suman*, dan 3/10; pero si se *multiplican*, dan 1/1000. Con esto se ve cuán escaso ha de ser el valor de las tres conjeturas de Meyer, aun suponiendo que cada una de ellas no carezca enteramente de probabilidad.

Pero examinémoslas en particular.

Dicen que un copista, comparando 6,1 con 6,6, añadió a 6,1 "primero". Si en 6,6 se dijese "en el *segundo* sábado", se explicaría la adición de "primero" en 6,1. Pero en 6,6 se dice simplemente "en *otro* sábado" (ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ), y entonces no se ve por qué razón al sábado de 6,1 se le llamó "primero", comparándolo con el "otro" de 6,6. Ni menos se entiende por qué ese copista tan amigo de anotar el

orden de los sábados no añadió "tercero" al que sigue después, y menos aún por qué dejó fuera de la cuenta los dos sábados que antes menciona San Lucas en 4,16 y 4,31. ¡Extraña torpeza en un copista tan curioso investigador y clasificador de sábados!

Más extraña es aún la distracción del segundo copista. Se le ocurrió llamar "segundo" al sábado de 6,1, comparándolo con el de 4,31, que está bastante lejos, y se olvidó del mencionado en 4,16, que precede inmediatamente antes. Y si se le ocurrió llamar "segundo" al de 6,1, ¿por qué no llamó "tercero" al de 6,6, que estaba tan cerca? Además, según Meyer, el segundo copista "corrigió" la adición de "primero" puesta por su antecesor en 6,1, cambiándola por "segundo". Esto supone que en su corrección procedió reflexivamente; y entonces se hace más inverosímil el olvido del sábado de 4,16.

Pero lo más inverosímil es la distracción o torpeza del tercer copista. Podemos hacer tres suposiciones, o que las dos correcciones "primero" y "segundo" se hallaban en dos códices distintos, o que se leían en un mismo códice, sobrepuesto "segundo" a "primero", o que, borrado primero, sólo se leía la lección sobrepuesta "segundo". Y las tres son a cual más inverosímil. En la primera suposición, ¿cómo se explica que la lección "absurda" de "segundo-primero" haya prevalecido tan universalmente, sin que en ningún códice haya quedado rastro de las lecciones más "razonables" de "primero" o "segundo"? En la segunda suposición es, por lo menos, enteramente gratuito conjeturar que el copista no se dió cuenta de que el "segundo" sobrepuesto era una correción de "primero", incompatible el uno con el otro. La amalgama de ambas lecciones no se explica ni por distracción maquinal ni por falta de inteligencia. No por distracción: pues el fenómeno de dos lecciones, una sobrepuesta a la otra, no podía menos de llamarle la atención; no por falta de inteligencia, pues no se necesita ser muy listo para echar de ver que un mismo sábado no puede ser a un mismo tiempo "primero" y "segundo". En la tercera suposición, que parece ser la de Meyer, es aún más inverosímil que el tercer copista, o por distracción o torpeza, transcribiese igualmente la lección borrada lo mismo que la sobrepuesta, forjando una palabra "absurda" y creando con ello el texto actual, que ya todos los copistas reprodujeron con ciega fidelidad. Y si los copistas copiaron "segundo-primero" sin darse cuenta de lo absurdo de la expresión, lo cual es mucho suponer, dada la libertad que los copistas de nuestros códices

se toman con tanta frecuencia, ¿cómo explicar que los escritores eclesiásticos aceptasen tan dócilmente el absurdo, poniendo todo su conato en explicar lo que no tenía explicación? O es que todos sus códices contenían la palabra "segundo-primero", como parece—y esto es un argumento insoluble en favor de su autenticidad—, o es que conocían sí la omisión de la palabra en algunos de sus cócides, y es más inverosímil todavía que, a pesar de ello, nadie pusiese el menor reparo a la autenticidad de la palabra.

Si tres conjeturas, fundadas la una en la otra, aun concediéndoles alguna probabilidad, daban por resultado al *multiplicarse*, una probabilidad casi nula, ¿qué será si se considera lo inverosímil de cada una de ellas en particular? Entonces la conjetura compuesta de Meyer resulta, más que infundada e inverosímil, arbitraria y ridícula.

Field propone otra conjetura. Supone que en vez del texto, verdadero, διαπορεύεσθαι αὐτὸν, algún códice, invirtiendo el orden de las palabras, leía αὐτὸν διαπορεύεσθαι. Se le ocurrió, dice, a un "crítico" para reestituir el orden genuíno de las palabras escribir sobre ellas las letras β y α, tomadas como signos numéricos: β sobre αὐτόν, y α sobre διαπορεύεσθαι. Luego las dos letras fueron sustituídas por "segundo" y "primero", y su combinación "segundo-primero" pasó al texto, que ya en adelante copiaron todos fidelísimamente. Mucho se podría decir, si fuera necesario, para dar cuenta de este cúmulo de arbitrariedades. Notemos solamente que de cuantos códices se conservan sólo el códice de Beza (D) antepone αὐτόν a διαπορεύεσθαι, intercalando entre ambas palabras "in sabbato secundo-primo". Preguntamos solamente: ¿cómo se explica que todos los demás códices hayan adoptado esa lección "absurda", aun los que pertenecen a otras familias? Y más, ¿cómo se explica que los Padres anteriores al códice de Beza ya atestigüen la existencia de la palabra? Y, sobre todo, ¿cómo se explica que los demás códices en vez de leer como D αὐτὸν ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ διαπορεύεσθαι, lean ἐν σαββάτω δευτεροπρώτῳ διαπορεύσθαι αὐτόν?

En suma, la presencia y difusión de "segundo-primero" no se explica de ninguna manera, su omisión se explica perfectamente. Unida esta consideración a todas las razones expuestas, no puede quedar razonablemente la menor duda de la autenticidad de esta expresión, no absurda, pero sí difícil, lo cual es la mejor garantía de su autenticidad.

¿Que de esta autenticidad se sigue que la vida pública del Salvador duró tres años? ¿Y qué inconveniente hay en ello? ¿Es tan absurda esta consecuencia? ¿No es incomparablemente más arbitrario apelar a las violencias de Belser o de Lagrange para reducirla a dos años o a uno? La duración de los tres años se prueba por otras razones independientes del sábado "segundo-primero". Y en este caso las probabilidades se *suman*, y, combinadas, dan certeza moral de que la vida pública del Salvador duró tres años completos. Si esta solución se toma como consecuencia de la autenticidad de "segundo-primero", lo probable de la consecuencia no crea ninguna dificultad contra la autenticidad; y si se toma como demostrada independientemente, es su más segura garantía.

José M. Bover

ANTIGUOS COMENTARIOS AL CANTAR DE LOS CANTARES DESCONOCIDOS E INEDITOS

Una de las cosas que más sorprende en la antigua literatura eclesiástica es la escasez de Comentarios al Cantar de los Cantares. Conocemos los de Orígenes por las traducciones de San Jerónimo y Rufino (1); los de Hipólito (2), transmitidos a través de un texto armeno; dos siglos más tarde los de San Gregorio Niseno (3), Teodoreto (4) y Filón de Carpsia (5); en total cinco comentaristas durante los cinco primeros siglos, por lo que atañe a la Iglesia Oriental. En la Occidental, durante los seis primeros siglos, no hay más que tres, Gregorio de Elvira (6), San Justo de Urgel (7) y Aponio (8). Como se ve, los dos primeros son españoles; y español es por lo mismo el comentario original latino más antiguo que de dicho libro se nos conserva. No hay duda que en todo este tiempo debieron de existir más, pero han perecido.

El comentario de Gregorio de Elvira lo encontró un erudito alemán, llamado Heine, y a su muerte lo publicó Volbeding, el año 1848. Heine preparó la edición, sirviéndose de tres códices: uno del Archivo de la Catedral de Barcelona, perteneciente al siglo décimo, otro del mismo siglo, que procede de San Vicente de Roda, en la provincia de Huesca y ha ido a parar al Archivo Catedral de Lérida, y el tercero de Porto, del siglo décimo o undécimo.

Existe otro manuscrito en la Biblioteca Nacional, que contiene el

---

(1) *P. G.* 13, col. 35-58.

(2) *Hippolyts Kommentar zum Hohenlied* (*Texte und Untersuchungen, N. F.* VIII, 2. 1902, p. 88-90.

(3) *P. G.* 44, col. 736-1.120.

(4) *P. G.* 81, col. 27-214.

(5) *P. G.* 40, col. 35.

(6) *Bibliotheca Anecdotorum seu Veterum Monumentorum Ecclesiasticorum Collectio Novissima: ex codicibus bibliothecarum hispanicarum collegit, descripsit, disposuit et edidit* GOTTH. HEINE. Pars I *Monumenta regni Gothorum et Arabum in Hispaniis*, Praefatus est M. J. E. VOLBEDING, Lipsiae, 1848, p. 132.

(7) *P. L.* 67, col. 961-994.

(8) *Aponii scriptoris vetustissimi in Canticum Canticorum explanationis libri XII e codice sessoriano nunc primum vulgantur, curantibus* H. BOTTINO et J. MARTINI, Roma, 1843.

Comentario del obispo iliberitano, y desconoció Heine. De él hablaremos en seguida. Aquí sólo advertiremos que está ciertamente relacionado con el Rotense, si no es copia directa de él.

Estos tratados de Gregorio de Elvira sobre el Cantar de los Cantares son importantísimos para la fijación del texto de la *Vetus latina*, por su originalidad en la exposición y por la frescura y lozanía de su simbolismo alegórico. Pero lo que más fama les ha dado, ha sido el que han servido de piedra de toque para resolver definitivamente la cuestión de la paternidad de los célebres *Tractatus Origenis*, publicados en 1900 por Mons. Batiffol y por el P. Wilmart. Este último ha logrado demostrar con bastante certeza que su autor es el propio obispo iliberitano (1). Y vengamos ahora al códice matritense.

Es el manuscrito 3996 (antiguamente P. 38) del último tercio del siglo XVI, pues en el folio 79 existe una nota del 1598. Al principio hay una adevrtencia, en la que se dice "que no habla de estos quadernos el espurgatorio del año 1640".

El códice, aunque relativamente moderno, es interesantísimo. El contenido lo compone una colección de Comentarios al Cantar de los Cantares, seguida del opúsculo de Justo de Toledo: *De aenigmatibus Salomonis*. Los Comentarios propiamente dichos son tres, pues unas notas aisladas sobre el mismo asunto, escritas borrosamente en los folios 41 y 42, no merecen tenerse en cuenta.

Para satisfacer la curiosidad de los especialistas y aficionados a estos estudios, vamos a dar la descripción detallada. Es un manuscrito, compuesto de distintos cuadernos en dos tamaños, escrito a fines del siglo XVI, como queda dicho: mide 210 × 300 y 240 × 360 milímetros y tiene 85 folios, algunos de ellos en blanco:

Fols. 1-3	*En blanco.*
Fol. 4r	No habla de estos dos quadernos el Expurgatorio Noiissimo del año 1640. Fray Pedro de Carvajal predicador General.
Fol. 5	*En blanco.*
Fols. 6r-9r	Ex Eusebio in Canticum Canticorum. Idcirco inditum est hoc nomen... *Explicit*: En igitur quae in cantico canticorum sunt dialogi, quibus veluti manuductus

(1) *Les tractatus sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire* (*Bulletin de littérature ecclésiastique de Toulouse*, 1906, p. 233.)

quis, potest per ipsum librum similibus similia connectens eorum quae dicuntur, sensu non frustrari.

Fol. 9v — Argumentum in Canticum Canticorum mixtum. Postquam quis animum illum...

Fol. 10v — Breue argumentum ex Gregorio Nysseno. Quotquot candidis induimini...

" " — Particulares hebraicae dictiones, quarum explicatio ad manum subicitur. Hierusalem visio pacis...

Fol. 11r — Principium Cantici Canticorum. Canticum Canticorum quod est Salomonii: fons vitae est sponsus....

Fol. 11r — Sponsa incipit.-Textus: Osculetur me osculis oris sui.-Interpretatio: Quemadmodum in imaginum delineationibus... *Explicit fol.* 40r Itaque ocyus proripe te inquit ad haec in altum se erigentia iustorum praecelsa. Finis qui in dei cedat laudem cantici canticorum. Deo gratias.

Fols. 41r-42r — *Algunas notas muy borrosas sobre el Cantar de los Cantares.*

Fols. 43-47 — *En blanco.*

Fol. 48 — Beati Gregorii episcopi Illiberritani explicatio in Cantica Canticorum. Praefatio. Scriptura sacra... Osculetur me osculo oris sui. Ecce enim vocata gentilitas... (HEINE, *l. c.*, p. 187). *Expl. fol.* 55v incomprehensibilis permanes.

Fol. 55v — Praefatio (*superpuesto* Prologus) Epithalamii B. Gregorii Episcopi Illiberritani. Jam vero in Canticis Canticorum figuraliter sub epithalamii carmine quatuor Salomon introducit personas... Osculetur me osculo oris sui, quoniam bona vbera tua sunt super vinum et odor vnguentorum tuorum super omnia aromata. Audistis epithalamii carmen, Dilectissimi fratres... *Explicit, fol. 64v.* quam in futuro saeculo in semetipsam est receptura. (HEINE, *l.* c., p. 134-166).

Fol. 65r — Domino meo vere piisimo et praecipua Dei gratia copioso semper et in Christo Beato Domino Sergio Papae. Justus episcopus in Domino S [alutem]. Sciens te... *Fol. 65v.* Justus in Christi nomine epi-

scopus, carissimo filio Justo Diacono in Domino S [alutem]. Cum nostris temporibus tepescentibus studiis... Prologus in sequentem librum ad lectorem. Cupiens in domo Dei offerre aliquid... *Fol. 67.*r *se repite el mismo prólogo. Fol. 67.*v Explanatio Cantici Canticorum. Osculetur me osculo oris sui. Vox haec est Ecclesiae venientis ad Christum... *Expl. fol. 79*v super montes aromatum excelsior exsistens super omnem gloriam Angelorum. *De otra mano*: Madriti, anno 1598 die XXV Junii.

Fol. 80r Justi episcopi Toletani de Ænigmatibus Salomonis. Sunt autem in Salomonis carminibus aenigmata multa... *Explicit fol. 81.*v huius aenigmatis textum iam supra exposuimus in libro Prouerbiorum. (HEINE, l. c., p. 196-200).

Fols. 82-85 *En blanco.*

De todos estos comentarios, los desconocidos e inéditos son los comprendidos en los folios 6-40 y gran parte del que está en los folios 48-55. Los primeros son una exposición sucinta y muy ceñida, inspirada en los autores eclesiásticos de la antigüedad. Su autor cita explícitamente a Eusebio, Filón de Carpsia, San Gregorio Niseno, Teofileto e Isidoro. Es difícil precisar quién es Eusebio y quién Teofileto. Parece que el compositor se inspiró en autores griegos, lengua que debía poseer, pues a su lectura acude varias veces. Esto nos da pie para suponer que el Eusebio citado debe ser el obispo cesariense, autor de la famosa *Historia Eclesiástica* y de la *Vida de Constantino*, que sabemos interpretó las Sagradas Escrituras, si bien se han perdido muchas de esas interpretaciones. Por parecidas razones, el Teofileto, aducido en el contexto, aunque una sola vez, debe, probablemente, ser identificado con el de Antioquía del siglo segundo. La cita de San Isidoro sirve de punto de apoyo para deducir que la colección no es anterior al siglo séptimo. Tampoco debe ser muy posterior, pues dado el afán que el autor manifiesta por basar sus exposiciones en los comentaristas que le precedieron, no hubiera dejado de aprovecharse de ellos, citándolos con sus nombres propios. Noticias más precisas sobre el particular no podemos darlas, pues todos nuestros esfuerzos para averiguar quién haya podido ser el autor de la obra han sido infructuosos.

Claro está que si resultara cierta la hipótesis que acabamos de hacer, de que el Eusebio aducido por el coleccionista es el obispo de Cesarea, su comentario adquiriría con eso sólo un valor excepcional, pues habríamos recuperado un fragmento precioso de la antigua literatura eclesiástica. En el epígrafe del folio 6r se dice: "*Ex Eusebio in Canticum Canticorum*"; a lo que sigue una aclaración de conjunto de lo que el libro sagrado contiene hasta el folio 9v.

Ya en el principio tropezamos con una idea común a Orígenes, a Gregorio de Elvira y a otros comentaristas, a saber: que este libro se llama *Cántico de Cánticos*, por ser el Cántico por excelencia, al que deben reducirse los demás. Moisés, Isaías y los otros profetas anunciaban la venida del Verbo hecho carne como futura; éste la muestra como presente. Por la unión del Verbo con la naturaleza humana, le da la forma de Canto Epitalamio. En otros Cánticos, a los sonidos alegres se mezclan las voces tristes, dolorosas y de temor. Aquí rebosa por todas partes el gozo, la tranquilidad, la dulzura; porque estando presente el esposo, debe desvanecerse la tristeza y cesar las lágrimas. Así como por la ley vino la Santidad, y después de la Santidad la Santidad de Santidades, y después del Sancta Sanctorum no hubo lugar más completo, así a los Cánticos sucede el Cántico de los Cánticos, después del cual no se puede esperar nada más nuevo ni mejor.

En general, los expositores antiguos ven en este libro un coloquio de Cristo con la Iglesia o con el alma. Eusebio ensancha el círculo de los personajes. "Todo el libro, escribe, está lleno de diálogos, a saber: del pueblo antiguo al Verbo, del género humano al mismo, de la Iglesia al Verbo y de éste a la Iglesia. Además, de la Iglesia compuesta por los convertidos de la gentilidad a Jerusalén, y de ésta a aquéllos. Se mezcla a la vez un diálogo de los Angeles para los predicadores. Las palabras *Osculetur me osculis oris sui, quoniam meliora sunt ubera tua vino* son gritos del pueblo antiguo pidiendo que el Verbo se haga carne." Por esta muestra se ve el sesgo que toma toda la exposición, que es una paráfrasis concisa y jugosa de todo el libro, agrupando bajo una misma idea los textos paralelos.

En los folios 9v y 10 se inserta el argumento del libro anónimo; insistiendo en que bajo la forma de epitalamio, hace referencia Salomón a la unión de la naturaleza humana con la divina, designándola con palabras nupciales; palabras que deben tomarse, no en sentido humano, sino divino. A este sucinto resumen sucede otro más breve

aún, sacado de San Gregorio Niseno y una sencilla explicación de algunas expresiones hebreas.

Después de estos preámbulos, viene la interpretación de cada versículo en particular, corta, ceñida y calcada muchas veces en Filón, San Gregorio Niseno y San Atanasio, pero no a la letra, sino al sentido. He aquí un ejemplo:

Fol. I I^{v} "Textus: Quoniam bona ubera tua super vinum. Interpretatio. Doctrina dei qua rudis imbuitur anima, et veluti ab incunabulis ad solidiora erigitur, omnem viuidam et calidissimam huius orbis supergreditur uafriciem.

Interpre [tatio] Filonis: Ubera intellige duo testamenta, quae omnem transgrediuntur terrenam rationem."

Esta interpretación, atribuída por el coleccionista a Filón, es sencillamente el resumen o la idea madre del párrafo que al esclarecimiento de este texto consagra el exégeta de Carpsia.

"Duo ubera dicendum duo esse testamenta, e quibus Ecclesiae filii exsugunt mente, veluti lingua, verba veritatis, et in perfectam adolescunt vitam atque aetatem. Hic potus vino praestantior est. Non enim e terra scatet, sed e caelis descendit. "Exspectetur enim, ait, ut pluvia eloquium meum, et descendant ut ros verba mea" (Deut. 32, 2). Hunc potum, qui in caelestibus seopum habent, mente veluti lingua ex scripturis sugunt, et tamquam in ventrem, ita in cor per paenitentiam dolorum sedatricem demittunt peccatorum remissionem. Quemadmodum enim duo ubera cordi adhaerescunt, ita etiam duo Testamenta ex Santo Spiritu spiritualem nobis potum profundendo laetitiam afferunt super vinum. Non enim me dissolvit ut ebrietas, ait Ecclesia, huiusmodi potus, ita ut abortis mihi tenebris concidam: imo gaudio quodam me impinguat et fide confirmat, ne ad terram deiciar, sed in neutram partem inclinans, recta erga Deum consistam. Quemadmodum Ieremias ait: "Factus sum quasi vir contritus et quasi homo captus a vino a facie Domini, et a facie decoris gloriae eius" (Jer. 23, 9), Dei eloquiorum, gaudio supra modum perculsus." (MIGNEL, P. G. 40, col. 35).

El eclecticismo, que ha inspirado al comentarista, se echa de ver no sólo en los métodos que sigue al utilizar sus autores favoritos, sino

también en la diversidad de la interptretación. No hay en toda la exposición una idea fija; los textos se aplican indistintamente al alma, a Cristo o a la Iglesia, a Jerusalén, a los fieles, etc., sin reparo de ningún género. Sin embargo, su exégesis, muchas veces original, y sobre todo, la transmisión del comentario de Eusebio que encabeza la colección dan a ésta un valor inapreciable.

Añádase a esto el que el texto bíblico es, con muy pocas variantes, el de la *Vetus latina*.

Vulgata	*Texto del Comentario*
"Osculetur me osculo oris sui, quia meliora sunt ubera tua vino, fragrantia unguentis optimis.	"Osculetur me osculis oris sui, quoniam bona ubera tua super vinum et odor unguentorum tuorum super omnia aromata.
Oleum effusum nomen tuum: ideo adolescentulae dilexerunt te. Trahe me: post te curremus in odorem unguentorum tuorum.	Unguentum euacuatum nomen tuum. Propter hoc adolescentulae dilexerunt te, traxerunt te (*sic*) post te: in odorem unguentorum tuorum curram. Traxerunt te in dilectionem.
Introduxit me rex in cellaria sua.	Introduxit me rex in cellam suam.

No creemos necesario copiar más. El texto bíblico de nuestro comentario difiere del de la Vulgata y está en armonía con el de la Antigua Versión latina prejeronimiana. Se parece mucho, salvo leves divergencias, al de Gregorio de Elvira, lo que demuestra una vez más que el comentarista debía ser español. Tampoco necesitamos encarecer su importancia desde este punto de vista de la crítica textual.

Entre los opúsculos preparados por Heine y dados a luz por Volbeding figura un fragmento de otro Comentario al Cantar de los Cantares, sacado de un códice de Toledo, que no hemos podido indentificar. Pero de esta pérdida nos indemniza abundantemente el manuscrito de la Nacional, fols. 48r-55v. El toledano sólo contenía la exposición a los tres primeros capítulos y parte del cuarto, mientras que el matritense lo contiene todo entero. El *rubrum*, tanto del uno como del otro, lo atribuyen a Gregorio de Elvira. Sin embargo, atendiendo al texto bíblico, en armonía casi completa con el de la Vulgata, y al aire de toda la exposición hay que asignarle una época más moderna. Esta hipótesis queda confirmada con el hecho de la utilización de los

Morales de San Gregorio Magno por parte del comentarista. Sirvan de prueba estos ejemplos:

Ms. de la Bibl. Nac. 39 96 (*Heine*, 193, l. 8) (1).

Fol. 49v Quia ex vitae suae virtutibus interni quotidie incensi rectitudine proficit, nec per prauam cogitationem defluit, sed se intra arcana cordis vigoris virga constringit: et ea quae agit dure cogitare semper ac tractare non desinit: myrrham quidem et thus habet in opere, puluerem in cogitatione.

Fol. 50v, l. 16 (*Heine*. 195, l. 14) (2).

Sicut vitta coccinea labia tua sponsa mea, eloquium tuum dulce. Vitta quippe crines capitis astringit. Labia ergo sponsae sicut vittae sunt, quia ex oratione (*haustae Heine*) sanctae Ecclesiae, cunctae in auditorum mentibus diffusae cogitationes ligantur (*legantur, Heine*), ne remissae defluant, ne sese ad illicita spargant, ne sparsae cordis oculos deprimant, sed quasi ad unam intentionem colligentur, dum eas sanctae nexu praedicationis ligant. Quam recte et coccineam asserit, quia sancta praedicatio solo charitatis ardore flamescit.

Fol. 54v, l. 19

Quae est ista quae ascendit quasi aurora consurgens? Quasi aurora quippe electorum surgit Ecclesia, quae prauitatis pristinae tenebras deserit, et in noui luminis fulgorem convertit. In illa igitur luçe quae in districti aduentu Iudicis monstratur, corpus damnati hostis ortum surgentis aurorae non videt, quia cum districtius Iudex ob retributionem venerit, quisquis morum caligine meritorum pressus, quanta claritate Sancta Ecclesia in internum cordis lumen surgat, ignorat... (3) *hasta* pertrahatur.

Fol. 49 , l. 5-8

In lectulo... quaerebat (4).

---

(1) S. Gregorio Magno, Moralium, 2, 37 (Migne, *P. L.*, 75, col. 553, l. 29-35.)
(2) Greg. Mor. l. 2, c. 52, *P. L.*, 75, col. 595, l. 31.
(3) Greg. Mor. l. 4. c. 11, *P. L.*, 75, col. 648, l. 10-32.
(4) Greg. Mor. l. 5, cap. 5, *P. L.*, 75, col. 683, l. 3-9.

Fol. 52v, l. 28-31
Quia videlicet... occultat (1).
Fol. 49, l. 5 Inlectulo... (2).

Nótese que el comentarista ha copiado a la letra; pero lo que más admira es que haya ido a espigar estas interpretaciones en un campo tan poco a propósito para un rebusco fructífero como los Morales del gran Papa, que son una exposición del libro de Job. Esto demuestra que nuestro comentarista los conocía a fondo y los había papeleteado muy por menudo, como ahora se diría. Recuérdese lo leída que fué esta obra de San Gregorio en España durante la Edad Media y el influjo que ejerció en el movimiento literario de los escritores peninsulares (3); y entonces desaparecerá la extrañeza. Pero si esta utilización de los Morales y la procedencia de los códices nos inducen a creer que el Comentario es de un español, posterior al siglo sexto, el tiempo preciso de su composición y el nombre del comentarista quedan en las tinieblas. Quizás el códice toledano hubiera arrojado alguna luz sobre ambos puntos si supiéramos por lo menos a qué siglo pertenecía; pero se lo calló, desgraciadamente, Heine. Al final de la exposición al capítulo tercero, hace el expositor mención de dos hermanas, vírgenes y mártires, cuya fiesta se celebraba en la ciudad donde escribía. En el margen ha puesto un lector contemporáneo del códice (quizás Carvajal), que es probable se trate de las Santas Justa y Rufina, martirizadas en Sevilla, lo que daría lugar a sospechar que el autor escribió el Comentario en la hermosa ciudad andaluza.

La exposición misma es sencilla, breve, insinuante, llena de fervor y colorido. El esposo es Jesucristo, y la esposa, a veces, el alma, pero por regla general la Iglesia. Esta muestra los anhelos de estar siempre unida con su amado, de gozar de su presencia, de sus gracias, de sus carismas, y Jesucristo ensalza las virtudes de su esposa sobre todas las cosas terrenas. No dudaríamos en afirmar que este Comentario pudo haber salido de una pluma parecida a la que compuso el *Cántico Espiritual*. Y aquí se ofrece una consideración, digna de ser subrayada. Se ha querido buscar el enlace de los místicos de nues-

(1) Greg. Mor. lib. 5, cap. 22, *P. L.*, 75, col. 708, l. 46-40.
(2) *Ibid*, l. 8, c. 24, col. 825, l. 51.
(3) Serrano, Lucio, O. S. B. *La obra "Morales de San Gregorio" en la literatura Hispano-goda. Apuntes* (*Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, t. 24, 1911, p. 382-497. *Traducciones castellaans de los "Morales" de San Gregorio*, t. 25, p. 389-405).

tro siglo de oro con la filosofía india, griega, latina, con las escuelas árabes y no sé cuántas más, y en ninguna parte, que yo sepa, ni siquiera en la recentísima obra *Introducción a la mística*, del Sr. Sáinz, se han tenido en cuenta para nada los Comentarios al Cantar de los Cantares, que le precedieron. Y sin embargo, en el método, en la alegoría, en el simbolismo hay un parentesco tan estrecho entre unos y otros, que no se concibe cómo ha podido ignorarse. Pero aquí tocamos un punto que exige mayor desarrollo y capítulo aparte. Por hoy contentémonos con indicarlo y con haber sacado del olvido la colección de Comentarios al Cantar de los Cantares, encerrada en el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid. 3996.

Z. García Villada

SOBRE EL CONCILIO DE BASILEA Y JUAN DE SEGOVIA

En la rica biblioteca universitaria de Salamanca se guardan, entre otros, cinco códices manuscritos, que vamos a dar a conocer sumariamente y a la vez, pues forman un todo.

Los dos primeros (signaturas: 1, 3, 19 y 1, 3, 20) contienen las actas del concilio de Basilea. Están escritos en pergamino (208 × 210 milímetros), y llevan aún las tapas en madera, originarias. Ambos volúmenes están autenticados en esta forma: *Concordat cum originali facta collatione per me notarium ipsius sacri concilii Basiliensis, Mich. Galteri Notarium.* De un doble cordón rojo y amarillo pende todavía el sello plúmbeo del concilio; en una de sus caras hay esta inscripción: *Sacrosancta Generalis Sinodus Basiliensis.* Al otro lado está el Señor rodeado de nubes (?), a los pies el Espíritu Santo en forma de paloma, y abajo los Padres del concilio. Las actas están completas, con las sesiones tenidas en Lausana.

El tercer códice (signatura: 1, 3, 18), está escrito en papel, y tiene las tapas de madera, cubiertas aún con la badana, con bellos gofrados. La letra es de mediados del siglo XV, y toda la escritura es contemporánea al concilio de Basilea. Las primeras hojas están deterioradas en el margen inferior derecho. Comienza sin título; en la tapa hay pegado un papel con este título en gótico: *De excellentia et de dignitate ecclesie et synodus basiliensis.* No tiene foliación.

El primer tratado comienza: *Gioriose virginis ac matris Ecclesie et originem et substantiam et potestatem et auctoritaten dignissimam recolimus. Quapropter docente nos eius sponso xpo. ihu. deo et domino nostro...* Acaba: *Et per hoc inferni supplicium quod extreme malum est ultimum esse omnium diuinorum operum tanquam maxime distans a summo bono.* Siguen algunos decretos del concilio basileense de los años 1438 y 1449.

A continuación hay dos ejemplares, uno con correcciones, y el otro sin ellas, de una larga epístola de Juan de Segovia al cardenal Nicolás de Cusa. Comienza: *Omni cum humilitate recommendationem et ad*

obsequia integram promptitudinem mentis cuilibet doctrina sua proficere cupienti exemplar imitandum se prebuit paulus apostolus... Acaba: *Omnibus diebus uite mee ad seruicia me offerens v. r. p. a diuina clemencia ut optat in hoc salubriter confouende et in futuro seculo beatificande amen. Ex prioratu Eythonis prope aquambellam Mauricianensis diocesis die secunda decembris anno domini M.°* cccc l iiii.° Sigue el sumario de los 21 capítulos, en que está dividido este tratado, en forma de carta. Trata todo él de la conversión de los sarracenos, no por la guerra, sino por la persuasión; además de los errores de los sarracenos, y defiende la religión cristiana de las impugnaciones. Habla el autor de sus escritos sobre el Alcorán.

He aquí el sumario de los dos primeros y de los dos últimos capítulos:

1. Ad reuerendissimum dominum Nicolaum de Cusa sancti petri ad vincula sancte Romane ecclesie presbiterum Cardinalem Epistola Johannis de Segobia in theologia magistri archiepiscopi Cesariensis. Primo punto reddens causas quare ad eum recurrit in conferendo. Utrum pace magis quam via belli intendendum sit ad exterminandam minorandamue sectam sarracenorum ad cuius reprobationem librum composuisset.

2. Relatio plus quam summaria de certa collatione habita per ipsum Johannem in Ispania cum ambasciatore quodam regis granate xpianos exprobrante quod duos adorarent deos creatorem et filium beatissime virginis. Rationis evidentia absque testimonio divinarum scripturarum *ministerum* (*léase* misterium) trinitatis personarum et unitatis substantie in deo esse ostendendo, quo audito obstupuit ille... Etc.

20. Exemplis scripture sacre aliis quoque pluribus manifestat quanto ad infidelium conuersionem proficit amplius diuini verbi gladius quam materialis.

21. Conclusio epistole, scriptore petente veniam quia illa prolixa est et inepciis plena, tum quia concernit negocium totius xpiane. religionis etc. impertire consilium poscit, an significandum pape debeat. Et usque datum consilium quod secreto teneatur.

Data: Ex prioratu Eythonis prope aquambellam Mauricianensis diocesis die secunda decembris anno domini M.° cccc, l iiii.°

Sigue una larga contestación del cardenal de Cusa:

Recepi litteras vestras michi utique gratissimas quas legi et relegi et de multis maximam recepi complacentiam...

Le recuerda su antigua amistad, le habla de la dieta de Ratisbona, de la guerra contra el turco y de las fuerzas con que podían contar. En el modo de hacer con los infieles le da plenamente la razón, y dice que él ha escrito: *libellum paruulum quem nominaui de pace fidei. Utinam ad manum haberem quia mitterem*, aunque nada nuevo encontraría él. Otro de los medios de conversión sería traer del Cairo, Alejandría y Jaffa a los buenos cristianos que allí hay para que informarán, y oír a los religiosos que viven en Armenia y Grecia. Trata de las dificultades que podrían tener los sarracenos para abrazar los misterios de la fe. Su Santidad vería con gusto el tratado de Juan de Segovia; pero mejor sería que éste le pudiera hablar: *nam infirmitas non sinit eum legere et libenter confert, testis sum ego quia sepe, audiui ipsum diligere et cum affectu personam* r(everende) p(aternitatis *v*(estre) *et multum ad ipsum inclinari... Ex Inspruck xx iiii decembris. R. p. v. filius N. card. sancti petri manu propria.*

Sigue otra carta de Juan de Segovia a Juan, obispo cabilonense· *patri et gratioso preceptori suo.* Versa sobre la conversión de los infieles. Habla de la obra compuesta por el obispo en vulgar y traducida al latín; de las obras que le ha mandado el cardenal de Cusa: *de pace fidei cum judeis, sarracenis, Arabibus, persis, Armenis et multis aliis discordantibus a xpiane. religionis cultu..., etiam certum opus per modum dyalogi in confusionem secte Mahumeti...*; le manda él su tratado y le pide consejo y encarga secreto. *Ex prioratu Eythonis ultima Julii anno lv.°*

Continúa otra carta del mismo al mismo obispo cabilonense. Le habla de una interpretación en latín del libro Alcorán, la cual tenía él hacía diez y ocho años; sospechaba que era infiel. Por esto deseaba y pidió en el reino de Castilla, una interpretación en vulgar; después ha recibido muchos libros, tanto en árabe como en latín y en español, con los cuales sus sospechas se han confirmado. Le parece

que muchos de los artículos del Alcorán se podrían *coaptari catholico recepto sensu*. Le envía una larga lista de escritos (*scripturas*), que enumera; entre ellos: *copiam littere ad me destinate per unum ex Alphaquinis sarracenorum. Copiam etiam littere ad regem Castelle destinate per religiosos qui transierunt in regno Granate*. Fecha en el mismo priorato, 18 diciembre del 55.

Le sigue una breve carta del dicho obispo, acusando recibo de la anterior. *Ex Cabilone xxvi decembris.*

Acaba el volumen con el tratado del mismo Juan de Segovia: *Recommendationem debitam confertamque prompitudinem mentis... Magnum profecto gaudium affuit negotiatori homini bonas querenti margaritas*...Acaba: *pro singulari michi erit consolatione de his que dei sunt in quibus oportebat me esse edoceri a vra. Rda. paternitate confouenda iugiter providentie rore celestis. Ex prioratu Eythonis xviii decembris lv.°*

El cuarto códice (signatura: 1, 3, 14), que forma un todo con los otros tres precedentes, está también escrito en papel, en idéntica forma que el anterior, y tiene tapas iguales. El título en papel de las tapas dice: *Tractatus in favorem eugenii pape*. Contiene 22 breves escritos. En la hoja de guarda r.° está el índice:

Propositiones tractatus littere missiue et conclusiones in fauorem pape Eugenii iiii prefati ante uel post eius depositionem in hoc uolumine contente sequuntur.

Propositio coram Rege ffrancorum facta nomine trium statuum lingue occitane anno Domini M cccc xxxix, f. i.

Allegationes theologice et iuridice dicta super, folio iiii.

Littera Regis ffrancie ad Synodum Basiliensem ut non fieret depositio, f. xiii.

Oratio de unitate ecclesie et membris eius, f. xiiii...

Conclusiones in fauorem auctoritatis papalis publicate in dieta Maguntina anno xli.° et alie duplices portate ex Burgundia anno xlii.°, f. lxix.

Tractatus ffrancisci de Treuiso circa auctoritatem ecclesie, f. lxxii.

Tractatus cardinalis Sancti Sixti de potestate ecclesie et concilii generalis, f. ciiii.

Dionisius de ecclesiastica iherarchia, f. ciiii.

Compilatio ffrancisci de Roma quod ad Imperatorem per-

tinet indictio noui concilii casu simultanee celebrationis duorum que talia reputantur, f. cvi.

Casus formatus per Johannem Polomar contra celebrationem concilii ycumenici in Auenione, f. cx.

Informationes date per oratores Eugenii ad viii ex oratoribus imperii, f. cxii.

Tractatus Nicolai de Cusa de plenitudine potestatis in papa et de translatione ferrariensi ac contra depositionem pape, f. cxvi...

Consilium de iiii contradictoriis henrici Stock pro unione ecclesie, f. ccvii.

Summa dictorum Nicolai de Cusa in dieta ffrancfordiensi anno xlii, f. ccx.

Tractatus magistri Johannis de Turre Cremata cum x. conclusionibus in fauorem papalis auctoritatis, f. cc xx iiii.

Allegationes Anthonii de Roselis appellantis se utriusque iuris monarcham in fauorem papalis auctoritatis..., f. ccxxxiiii, et cetera.

Pegada a las tapas interiormente hay una credencial del concilio para unos oradores suyos, que envía al reino de Bohemia, año 1441. Queda atravesada y mutilada por el volumen.

Hay también otro códice en la misma biblioteca (signatura: 1, 3, 22), escrito en papel, siglo XV, y que parece formar juego con las otras cuatro, o al menos ser de la misma procedencia; tiene igual formado, aunque va con tapas de cartón, forradas de cuero. Es una miscelánea de textos, principalmente conciliares. Entre ellos hay:

Bulla pape Martini V contra Wiclef...

Salvus conductus concessus Bohemis et Morabis per concilium Basiliense, fol. 189.

Principales declarationes fidei facte per ipsum concilium Basiliense, fol. 190.

Apologia Dni. Alfonsi de Sancta Maria Episcopi Burgensis pro precedentia debita oratoribus nostri Regis Castelle super legatis Regis Anglie, fol. 267. (En el concilio de Basilea, 14 septiembre 1434.) (1).

---

(1) Esta apología del reino de Castilla (fol. 267 al 288), es bien interesante. El enviado del rey de Castilla, Alfonso García de Santa María, canta las glorias de su

Como se verá fácilmente, todos estos códices son muy importantes para la historia del concilio de Basilea, cuyas actas íntegras y auténticas contienen; también para el estudio de las ideas teológicas y jurídicas que entonces se debatían acérrimamente, y en especial para el conocimiento de nuestro Juan de Segovia, personalidad europea, entonces preeminente y hoy olvidada, con sus escritos, proyectos y doctrinas singularísimas, y las relaciones y correspondencia que mantuvo con el célebre cardenal Nicolás de Cusa: tema digno de tentar la curiosidad de algún paciente investigador, y muy a propósito para tesis doctoral de algún aventajado alumno de la renaciente Universidad de Salamanca. Difícilmente se hallarán en otra biblioteca tan buenos materiales para ello, aunque, naturalmente, habrán de completarse.

JOSE M. MARCH.

---

reino: *Licet Illustrissima Castelle el Anglie Regalia solia nobilissima sunt, tamen Regalie solium Castelle nobilius est...*, y lo prueba largamente. *Licet Inclitissime Regales Sedes Castelle el Anglie antique sunt, tamen Regalis Castelle sedes... longe antiquior est.* Luego añade: *differentia gentium Regnum Castelle excedit angliam manifeste. Nam sub ditione domini mei Regis sunt diverse nationes et diuersa idiomata et diuersa genera munitionum gentium, tam per mare quam per terram: etenim castellani galeci vizcaini diuerse nationes sunt et diuersis prorsus ydiomatibus utuntur...* etc. Cf. Nicolás Antonio, *Bibl. Vetus*, II, n. 401.

BIBLIOGRAFIA

SENSBURG, W.: *Die Bayerischen Bibliotheken. Ein geschichtlicher Überblik mit besonderer Berücksichtigung der öffentlichen wissenschaftlichen Bibliotheken... Mit 37 Abbildungen.* (Las Bibliotecas bávaras. Ojeada histórica, con especial atención a las bibliotecas públicas de carácter científico). (172-4.° 1926. Mrs. 6,60. Munich. Bayerland Verlag.

El título de este libro atraerá a todo amante de la cultura, principalmente si ha trabajado alguna vez en las biliotecas bávaras, tan numerosas como bien organizadas.

Posee, efectivamente, Baviera, no sólo la *del Estado*, en Munich, con sus 1.470.000 libros, 16.000 incunables y 50.000 manuscritos, y la de su Universidad, con 800.000 libros, 4.500 incunables y 2.800 manuscritos, sino toda una red de bibliotecas, en las que la ciencia y el arte se dan la mano con la comodidad y el *confort*, y donde la organización moderna corre parejas con el respeto a la tradición.

Porque es de advertir que no se trata de improvisaciones del día, ni de caprichos de la moda, productos del oro más bien que del abolengo científico, sino de renuevos de una cepa venerable que esconde sus raíces en la ciencia eminentemente católica y monástica de la Edad Media germana.

No es *Sensburg* el primer historiador de estos tesoros de Baviera. Las monografías parciales abundan, y aun se habían tentado algunos ensayos de conjunto; pero muy bien ha dicho el insigne "Senior" de la Historia bávara (salido él mismo de sus bibliotecas), *von Riezler*, que el autor ha hecho con este libro un magnífico y deseado servicio a la ciencia, pues además de abarcar en su estudio las 44 principales bibliotecas abiertas al público en el Reino, ha revelado lo que es más íntimo y fecundo en estas instituciones: el espíritu que anima su historia, el influjo por ellas irradiado en la cultura y el recibido a su vez de ésta, la organización interna, los resultados.

En vez de internarnos en esos largos 44 capítulos, que en algunos de sus pormenores resultarían de menor interés en España, vamos a recorrer en síntesis las páginas dedicadas a la Biblioteca del Estado

de Munich (p. 62-95), cuya amable hospitalidad recordamos todavía con gratitud.

Su primer origen es católico por los cuatro costados. La fundó, en la primavera de 1558, el duque Alberto V de Baviera con la colección de libros, sobre todo orientales, que habían pertenecido al canciller Juan Alberto Widmannstetter, o Widmannstadt, al amigo de San Pedro Canisio y autor del primer bosquejo biográfico de San Ignacio que se imprimió en el mundo. La biblioteca de Munich conserva uno de los poquísimos ejemplares que se han salvado de ese opúsculo (1).

El segundo fondo importante de libros lo compró el duque en 1571 al célebre banquero Juan Santiago Fugger, que si no supo salvar de la ruina su antes floreciente casa bancaria, fué, en cambio, un apasionado coleccionador de manuscritos, principalmente griegos.

Ya entonces hubo de erigirse dentro del palacio ducal un edificio aparte para la biblioteca; se conserva aún con el nombre de "Antiquarium", así como existen todavía en la Biblioteca del Estado 650 manuscritos latinos, 256 hebreos, 219 griegos y 150 alemanes de los que albergó en tiempo de Alberto V aquel venerable recinto.

Se ha motejado al sucesor de éste, *Guillermo V*, de apático y monacal, porque se dió, bajo la influencia de los jesuítas, a una vida en extremo piadosa. El hecho es que aumentó en 11.000 volúmenes la incipiente biblioteca, y que entre ellos se halla la riquísima colección de impresos españoles del siglo XVI, que compró en 1583 al caballero Anselmo Stockel y adorna aún hoy día la Biblioteca de Munich, con satisfacción y aun santa envidia del español que la visita.

El reinado de su descendiente, el gran príncipe *Maximiliano*, cabeza de la liga católica en la guerra de Treinta Años, fué también muy fecundo para la biblioteca ducal. Fuera de la organización cuidadosa por él impuesta, enriqueció sus estantes con una buena parte de los manuscritos de la preciosa "Biblioteca palatina" de Heildelberg, y de los libros de la del duque de Würtenberg, en Hohentübingen, tomadas por los bávaros a los protestantes como botín de guerra. A Munich le tocó a su vez el saqueo del enemigo sueco; pero a pesar de él, tenía en 1630 la biblioteca 17.046 libros y más de 1.000 manuscritos.

(1) Cf. BRAUNSBERGER, S. J. Beati Petri Canisii Epistolae... II, Friburgo 1898, p. 31-32; y la revista *Manresa*, I (1925) Bilbao, p. 44-45.

El siglo posterior a la guerra de Treinta Años, 1648-1745, fué de escaso progreso en la estantería de palacio, como en general en las artes y las ciencias en toda Alemania. En 1663 se ordenó a todas las imprentas y editoriales bávaras el enviar gratis a la Biblioteca ducal un ejemplar de todas sus nuevas publicaciones, pero aun esa medida quedó durante muchos años sin apreciables efectos.

Con la entrada, en 1745, del hábil bibliotecario *Andrés Félix von Oefele*, comienza una época más feliz, en la que se echan los cimientos de la organización posterior, perfeccionada más tarde por *Häffelin*, y se consigue de los duques una asignación fija para la compra de libros, que a fin de siglo oscilaba entre 3.000-4.000 gúldenes.

Sin embargo, más que esas medidas cultas y dignas, fueron los menos limpios efectos de la "Secularización" los que hasta 1813 hinchieron de modo monstruoso los senos de la biblioteca de Munich, lo mismo que las otras más principales del continente europeo. Las bibliotecas de los jesuítas en 1773 y las de los demás religiosos e iglesias, desde 1802, se sacrificaron en aras de la Revolución y de la descristianización de Europa. Las pérdidas para la ciencia y la moral que acompañaron este despojo están expuestas por el autor con fidelidad y exactitud dignas de elogio (p. 72 ss.).

Si en alguna parte se compensó y expió el hecho consumado con una buena administración posterior, fué en Baviera. El último período, que corre desde 1813 hasta nuestros días, lo fué de nacionalización y reorganización de tan enormes materiales.

La Biblioteca pasa de ducal y real a ser verdaderamente nacional, rico patrimonio del Estado bávaro y orgullo de su capital. Hombres superiores, como el benedictino exclaustrado *Martín Schrettinger*, el genial *Juan Andrés Schmeller*, y luego *Carlos Halm* y *Segismundo von Siezler*, trabajan incansablemente en la disposición y catalogación de libros y manuscritos; la munificencia de Luis I levanta, de 1832 a 1843, el hermoso edificio, que reproduce en la Ludwigstrasse las severas líneas del palacio Strozzi, de Florencia, y el vestíbulo de la Universidad de Génova; sabios especialistas donan nuevas colecciones, y la subvención del Estado para la adquisición de nuevos libros y encuadernación (45.000 marcos oro en 1812; 100.000, en 1900;

125 000, en 1925) (1) hace posible el rápido crecimiento que coloca y sostiene la Staatsbibliotheck de Munich entre las cinco primeras del mundo, y si se atiende a la organización y facilidad de servicios, en puesto todavía más preeminente.

* * *

Cuantos deseen instruirse en los pormenores de esa organización, que por medio de *Schmeller*, *Traube* y *Leidinger* ha tenido y tiene proyecciones transcendentales en las ciencias de los manuscritos y la paleografía, han de leer las transparentes y nutridas páginas de Sensburg, que van, además, acompañadas de magníficos grabados, y nos dan sobre las otras bibliotecas de Baviera noticias igualmente instructivas.

Para dar una impresión final del movimiento de libros de la Biblioteca nacional del Isar, vamos a reproducir el cuadro que el autor nos ofrece en la página 89. Aunque por desgracia sólo llega a 1920, deja ya seguir las oscilaciones de la guerra y postguerra.

	1913	1915	1916	1920
Aumento de libros	32.330	29.067	34.977	28.247
Pedidos por lectores	289.027	179.041	205.334	313.555
Prestados en Munich	85.580	59.647	69.976	151.488
Prestados fuera de Munich	18.187	12.381	14.028	16.012
Lectores en la Sala General	157.698	89.000	88.796	137.671

En esta tabla se pueden apreciar, entre otras cosas, las facilidades que da la Biblioteca para sacar de ella y aun de la ciudad los libros. Cuantos hayan participado de las ventajas que esto proporciona al estudio científico, ventajas que difícilmente se encuentran en grado igual ni en Londres ni en París, ni en Roma, ni en Madrid, desearán que la gran biblioteca bávara proyecte su luz y sus influencias en círculos todavía más extensos.

PEDRO LETURIA

(1) El total de gastos cubiertos en 1925 por el Estado en la Biblioteca de Munich ascendió a 532.100 marcos oro. *Ib.* p. 91.

KORTLEITNER, FRANCISCUS XAV. Ord. Praem. *Commentationes Biblicae*: I. *De Religione populari Israelitarum.*—II. *De Iudaeorum in Elephantine-Syene colonia eiusque rationibus cum Vetere Testamento intercedentibus.*—(61)-4.°—(61)-4.°-1927. Oeniponte, Typis et sumptibus Feliciani Rauch.

Trátase de dos monografías que, a pesar de su brevedad, merecen algo más que una mera citación bibliográfica, tanto por la materia que encierran, cuanto por lo prestigioso del autor, cuya firma las realza.

El primero de los opúsculos estudia un punto capital en la historia de la religión israelítica; y versa el segundo sobre un episodio no más (aunque interesante por lo excepcional) de esa misma historia. Leídas y releídas ambas monografías, me veo obligado a formular un juicio que alguna otra vez he tenido que formular, después de leídos trabajos o tratados del eruditísimo Premostratense: "alabando y recomendando la lectura de las dos monografías, no puedo no ya recomendar, pero ni siquiera aprobar todas sus ideas".

En ambos opúsculos es de admirar la erudición bíblica y extrabíblica del autor; así mismo es de alabar la impugnación del sin número de opiniones erróneas que en el primer folleto refuta; pero en ese mismo folleto se requeriría (a mi ver) una exposición más clara del asunto, una división del mismo exteriorizada por oportunos títulos y subtítulos y, sobre todo, una mayor distinción entre la proposición de ajenas opiniones y la expresión de los juicios propios del autor acerca de los puntos discutidos.

Pero un punto hay, que afecta y trasciende a todo el folleto, en el que no podemos menos de manifestar nuestra discrepancia de opinión con relación a la del ilustre autor. Para él es de capital importancia en esa monografía distinguir entre *religión legítima* e *ilegítima*, o (como él prefiere hablar) entre *religión legítima* y *religión popular* (p. 1-16), entendiendo por ésta (p. 7) "la suma y colección de opiniones y prácticas religiosas y morales que en los libros del Antiguo Testamento se rechazan", y por aquélla (p. 4), "la religión aceptada por Abraham y por los demás patriarcas y basada en la revelación divina". De la distinción de ambas se vale el autor para soltar el cúmulo nada despreciable de dificultades religiosas que en la monografía va discutiendo.

Vuelvo a repetir que en la tendencia impugnadora de las opiniones erróneas y en el continuo empeño de solucionar las dificultades

nada tengo que objetar; aunque no en todos y cada uno de los casos particulares (1) coincida mi sentir con el del erudito escritor.

Pero soy de opinión que esa distinción hay que hacerla, no entre religión y religión (*religión legítima*, por una parte, y *religión popular*, por otra), sino entre *la única religión israelítica* (la patriarcal, primero; la mosaica, después) y los actos más o menos repetidos, más o menos generales o generalizados, de infracción de las leyes o de negación explícita o implícita de las verdades de esa misma única verdadera religión israelítica.

Reunir y coleccionar (como quien dice) en un estudio monográfico todas las opiniones y prácticas religiosas o morales (pertenecientes a un período de más de dos milenios) y reprendidas en los libros santos del Antiguo Testamento, para de esa suma y colección formar *la religión popular*, es tan poco lógico y filosófico como lo sería reunir en una sola suma y colección todas las opiniones, todas las prácticas religiosas y morales del pueblo cristiano, que en toda la historia eclesiástica, de cerca de dos mil años de duración, hayan sido objeto de reprensión de parte de los Padres, Doctores, teólogos, predicadores y escritores eclesiásticos, para de esa suma y colección deducir la existencia de una *religión cristiana popular* contrapuesta a la religión cristiana legítima y verdadera y contradictoria de la misma.

La religión israelítica, en su tiempo (como la cristiana en el suyo), han estado pesando o gravitando sobre la conciencia de quienes la profesan como sistema doctrinal de verdades y sistema ético de preceptos, imponiéndose aquél a la mente y éste al corazón con la fuerza ilustrativa e imperativa de lo divino; mientras que los actos contrarios a esas verdades y preceptos, ni en el pueblo israelítico, ni en el cristiano, formaron nunca ese cuerpo y sistema doctrinal y ético, esencial al *concepto mismo de religión*. Tan esencial, que aun las falsas religiones presentan, o se esfuerzan por presentar, su propio y caracterís-

(1) En algunos de esos casos nuestra no coincidencia pasa a ser discrepancia positiva y total. Así, por ejemplo, en el párrafo segundo de la página 15 parece explicar el R. P. Kortleitner el pasaje Act. 2, 30, tomando la palabra *profeta* en el sentido en que en tiempo posterior se aplicó a personas no inspiradas con inspiración propiamente divina: "Como se llamaba (dice) *profetas* a los poetas y músicos"... No creo que autor alguno católico admita ni pueda admitir tal acepción en el pasaje citado; pues el contexto todo (Act. 2, 25-36), y muy en especial los versículos 30 y 31, exigen el significado estricto de *profeta*, es decir, de David *inspirado por Dios y prediciendo un futuro*. Véase en Zorell (*Novi Testamenti Lexicon Graecum*) la palabra προφήτης en sus acepciones II, 1 y 4; confrontando además la palabra προοράω en su acepción n. 3.

tico sistema ético y doctrinal. Júntense (si se quiere) las aberraciones mentales todas condenadas en los libros del Antiguo Testamento; acumúlense todas las manifestaciones morales (mejor dicho, inmorales) reprobadas en los mismos libros...: la suma y reunión de esas aberraciones de la mente y de esas perversidades de la voluntad nunca constituirán un sistema doctrinal y ético; nunca llegarán, por tanto, a merecer el nombre de *religión*, ni siquiera con el aditamento de *religión popular*.

Rechácense, por lo tanto, enhorabuena los conceptos más o menos erróneos o inexactos que de la así llamada *religión popular* estén dispersos en obras por otros títulos meritorias; rechácense, sobre todo, las arbitrarias interpretaciones y las ilógicas consecuencias que de hechos y actos narrados en los libros inspirados del Antiguo Testamento deducen los autores citados y refutados por el docto arqueólogo bíblico; pero en defensa de la religión israelítica verdadera no se finja, coexistiendo a su lado en todos los períodos de la Historia del pueblo de Dios *otra religión popular;* que como tal, nunca existió en la realidad, aunque existieron (y por desgracia harto frecuente y repetidamente) los actos contrarios a la religión verdadera; pero no como *otra religión*, sino como *defecciones* de la única religión verdadera israelítica; debidas unas veces a influjos, infiltraciones o contaminaciones de cultos y religiones circunvecinas, otras a resabios de atávicas herencias religiosas no israelíticas.

En saber distinguir la religión israelítica (como cuerpo y sistema doctrinal y ético de origen divino y sobrenatural), de las defecciones de esa religión, está *la solución general* de las múltiples dificultades en una u otra forma presentadas en la primera monografía; y al estudio particular de cada uno de los casos aducidos pertenece el explicar cada una de esas defecciones, o como meras defecciones, o como influjos y contaminaciones de religiones circunvecinas, o como casos de atavismo religioso de los progenitores del pueblo escogido.

Esa distinción y no la de *religión legítima* y *religión popular*, nos parece ser la distinción *capital y esencial* en el importantísimo y vastísimo problema de las múltiples manifestaciones religiosas, estudiadas en toda la historia del pueblo hebreo.

La segunda monografía, restringida a un argumento particularísimo, no ofrece las dificultades de la primera. Con sólida y copiosa erudición se da cuenta de la en verdad interesante Colonia Judía de

Elefantine-Syene (en Egipto) y de sus relaciones no menos interesantes con el Antiguo Testamento. El *Conspectus rerum* que precede a la paginación, hace leer con más gusto y avidez la presente monografía, y hace deplorar a la vez que en la monografía primera no hubiera precedido análogo *conspectus*, tanto más necesario en ella, cuanto es de mayor momento y trascendencia la materia allí tratada.

En la tan breve cuan jugosa exposición del problema Tobítico-Ahikariano (p. 50-54) hallamos frases a nuestro juicio falsas o inexactas. Estamos con el autor en creer que el capítulo XIV del libro de Tobit es un apéndice de data posterior a los recuerdos personales de Tobit y Tobías, narrados en los capítulos precedentes; pero no creemos que se pueda atribuir *al escritor* del último capítulo *la ignorancia y confusión* de nombres y de hechos que Kortleitner admite. En un *trascritor, escriba o amanuense* de libros santos, esa ignorancia y confusión son admisibles; pero en un *escritor inspirado* de un fragmento histórico (cual es el fragmento en cuestión) la tal ignorancia y confusión son absolutamente inadmisibles.

Tampoco nos deja de extrañar, que admitiendo (y no sin razón) la existencia escrita de la narración ahikariana en el siglo VI o V antes de Cristo, señale en cambio como fecha de composición del libro de Tobit la comprendida entre los años 250 y 150; no ignoro que ha habido autores que han retardado esa fecha aun hasta el siglo II después de Cristo; pero me extraña que bíblicos de la talla de Kortleitner *deduzcan* de los papiros de Elefantina su prioridad de ellos respecto del libro de Tobit, y sobre todo, la dilación de composición del sagrado libro hasta el año 250 ó 150.

Coincido, en cambio, con el ilustre autor en dar probabilidad a la opinión de los que atribuyen los fragmentos ahikarianos (mejor dicho, los *diversos* fragmentos ahikarianos de los *diversos* códices griegos) no al autor inspirado del libro original tobítico, sino a editores, traductores, copistas o amanuenses de ejemplares posteriores.

Solamente por guardar la debida imparcialidad en el juzgar, señalo defectos: por lo mismo me es grato por encima de ellos terminar mi juicio, alabando una vez más la sólida y abundantísima erudición de ambos folletos, y deseando del autor análagos trabajos, (aunque claro está) inmunizados de los defectos y deficiencias indicadas.

R. GALDOS

Obras recibidas en la Redacción [1]

1. D'Alés, Adhémar, Professeur de Théologie à l'Institut Catholique de Paris.—*Providence et Libre Arbitre.* (VII-332)-8.°-1927. G. Beauchesne. éditeur, rue de Rennes, 117, París.
2. D'Alés, Adhémar, Professeur de Théologie à l'Institut Catholique de Paris.—*Prima lineamenta tractatus dogmatici de Baptismo et Confirmatione,* quem in Instituto Catholico Parisiensi habebat. (XV-246)-4.°-1927. G. Beauchesne, éditeur, rue de Rennes, 117, París.
3. Debongnie, Pierre, C. SS. R.—*Jean Mombaer de Bruxelles, Abbé de Livry. Ses écrits et ses réformes.* (XII-354)-8.°-1927. Belgas 12. Librairie Universitaire, Uystpruyst, éditeur, rue de la Monnaie, 10-11, Louvain.
4. Ferreres, Juan B., S. J.—*Epítome de Teología moral.* Segunda edición en castellano. (XXVII-730)-8.°-1927. Eugenio Subirana, editor pontificio, Puertaferrisa, 14, Barcelona.
5. Froebes, Joseph, S. J.—*Psychologia speculativa in usum scholarum.* Tomus II, *Psychologia rationalis.* (VI-344)-4.°-1927. 5,20 m. en rústica. Herder et Co. Friburgi Brisgoviae (Germaniae).
6. Mach, José, S. J.—*Tesoro del sacerdote.* Edición 16 notablemente aumentada y acomodada al Código Canónico y a las novísimas rúbricas. Por el P. Juan B. Ferreres, S. J. Tomo I (XXXIV-703), tomo II (VIII-808)-4.°-1927. Eugenio Subirana, editor pontificio, Puertaferrisa, 14, Barcelona.
7. N.—*Acta V Conventus Valehradensis anno XCMXXVII post S. Cyrillum natum MC.* (322)-4.°-1927. Sumptibus Academiae Velehradensis, Olomucii, Salesianum, R. C. S. L. Checoeslovaquia.
8. Prevositini Cancellarii Parisiensis (1206-1219).—*Opera Omnia.* I. *La Vie et les Oeuvres de Prévostin,* par Georges Lacombe, Ph. D. (Stanford), Prêtre de l'archidiocèse de San Francisco, ancien élève de l'École des Chartes. (X-221)-4.°-1927. Le Saulchoir, Kain (Belgique).
9. Schafer, Timoteus, O. M. Cap. Dr. utriusque iuris et phil., Lector Emeritus in Collegio internationali S. Laurentii a Brundusio, Consultor S. Congregationis de Sacramentis.—*Compendium. De religiosis ad normam Codicis Iuris Canonaci.* (XIX-727)-4.°-1927. Ex Officina Libraria Aschendorff Münster i. W.
10. Thomas de Aquino, S.—*Quaestiones de natura fidei, ex commentario in libri tertii sententiarum distinctiones 23 et 24.* Secundum fidem manuscriptorum denuo editit Franciscus Pelster, S. J. (64)4.°-1926. Monasterii. Typis Archendorff. (Opuscula et Textues Historiam Ecclesiae eiusque vitam atque doctrinam illustrantia. Series Scholastica et Mystica edita curantibus M. Grabmann et Fr. Pelster, S. J. Fasc. III.)
11. Verhaar, J. P. S. Theologiae professor in Seminario Warmundano.—*Tractatus de Sacramentis,* II, quem praesertim ex annotationibus G. Van Noort, olim S. Theol. professoris in eodem Seminario concinnavit (175)-4.°-1926. Sumptibus Societatis Anonymae Pauli Brand, Hilversum in Hollandia.

N. B.—Por falta de espacio no podemos anunciar en este número todas las obras recibidas.

(1) En esta sección se anuncian las obras que nos llegan; pero hay que observar: 1), que la mera inserción de estas obras no supone que la Redacción apruebe su contenido; 2), que no podemos comprometernos a publicar la recensión más que de las obras que expresamente hayamos pedido con ese fin y de las que, habiéndosenos enviado sin pedirlas, sean, a juicio de la Redacción, conformes con la índole de la revista, y su importancia, bajo este aspecto, lo aconseje. Se dará la preferencia a aquellas obras de las que se nos envíen dos ejemplares.

Se ruega a los editores y autores que en sus envíos pongan la siguiente dirección: "Sr. Director de Estudios Eclesiásticos.—*Alberto Aguilera, 25. Apartado* 8.066. Madrid.

VALOR DE LA VERSION JERONIMIANA DEL LIBRO DE TOBIT

Sumario

I. Méritos escriturísticos de San Jerónimo, *universalmente* reconocidos. Infundada excepción contra el libro de Tobit.

II. Examen y crisis de ese juicio desfavorable. Génesis de ese juicio; crisis del mismo.

III. Valor intrínseco del texto latino de la Vulgata en el libro de Tobit. Comparación de la forma jeronimiana con las demás hoy existentes (*inferioridad lingüística relativa; superioridad ideológica e histórica*). *Casos en contra* de la forma jeronimiana; *casos en pro*.

IV. Conclusión y resultado final.

I

Méritos escriturísticos de San Jerónimo, universalmente reconocidos

1.—Universalmente conocidos y reconocidos son los méritos escriturísticos de San Jerónimo: por ellos la Iglesia lo ha proclamado *Doctor Máximo* (1) *en la exposición de las Sagradas Escrituras*, y por los mismos tiene merecido uno de los puestos más honrosos aun entre las grandes figuras y genios de la literatura mundial.

Pero con ser tan relevantes esos méritos en las tan fecundas cuan variadas manifestaciones de su ciencia escriturística, su mérito principal y aun característico y personal (como que en él no tiene igual en la Iglesia de Dios), su mérito principal estriba en su magna obra de traductor latino de los Libros Sagrados: así lo reconocen y afirman unánimente los más eminentes escrituristas tanto del campo católico, cuanto del protestante y racionalista.

(1) Acerca de ese título de San Jerónimo, es muy digno de leerse el artículo *San Jérónimo "el Doctor Máximo"*, del R. P. Lino Murillo, S. I., en la revista *Biblica*, v. I, fasc. 4, p. 431-486, año 1920 (Roma).

2.—Basten tres nombres y tres citas: "Según el sentir unánime de todos los críticos modernos, la obra de San Jerónimo es la mejor de las versiones antiguas de la Escritura"; con esta *conclusión* cerraba el competentísimo Vigouroux su artículo sobre la *Vulgata* (1); y en análogo artículo dejó escrito White (2): "[San] Jerónimo desempeñó su cometido con tan gran demostración de ciencia, juicio, diligencia y fidelidad, que unió para siempre consigo a la Iglesia con deuda especial de agradecimiento y gratitud".

Con ambos juicios coincide plenamente el formulado por De Wette-Schrader (3): "por su diligencia, por su conocimiento de la lengua hebrea, alcanzado por medio de los rabinos, por lo bien que supo valerse de la tradición judía exegética y de los datos de las versiones precedentes, por los principios que en su versión siguió, llevó a término [San Jerónimo] una obra, tal vez la más grande de cuantas nos legó la antigüedad en este género"; palabras ciertamente encomiásticas, pero nada exageradas, consciente o inconscientemente confirmadas por quien en nuestros mismos días ha escrito con verdad (4): "Todos los sabios, aun los que no comparten con nosotros en fe religiosa, reconocen que esta versión posee un valor excepcional, y que es un monumento único y sin rival entre las traducciones que la antigüedad nos ha legado".

Infundada excepción contra el libro de Tobit

3.—Unánimes los críticos todos en este juicio encomiástico del conjunto (5), siguen juzgando con casi idéntica unanimidad, del valor de los distintos bloques de libros traducidos; llevando esa unanimidad de juicio hasta señalar los libros de menos valor o mérito

---

(1) Vigouroux F. *Dictionaire de la Bible* en la palabra *Vulgate*, t. 5, col. 2.464 (París, 1912).

(2) Hastings James, M. A., D. D. *A Dictionary of the Bible*, en la palabra *Vulgate*, artículo firmado por White, H. J., v. 4, p. 884, col. 1s. (Edinburg, 1905).

(3) De Wette-Schrader, *Lehrbuch der hist. krit. Einleitung in das A. T.*, P. II, § 81, p. 137s (Berlín, 1869).

(4) Brassac. A., *Manuel Biblique* (de F. Vigouroux, v. I, t. I, n. 153 I, p. 217 (París, 1927).

(5) Acerca de esta unanimidad escribió un precioso artículo el R. P. Leopoldo Fonck, S. I., en la *Miscellanea Geronimiana* (Roma, 1920), p. 69-87, con el título *De Hieronymo interprete eiusque versione quid censeant auctores recentiores.*

de traducción, y poniendo por lo general como ejemplos de menor diligencia (y aun de mayor o menor descuido) los libros de Judit y Tobit.

Prescindamos por ahora del primero de éstos, y examinemos con alguna detención el juicio menos favorable, generalizado ya acerca del segundo; y empecemos ante todo por patentizar lo generalizado de ese juicio, del que bien pueden servirnos desde luego como eco los dos primeros de los cuatro autores poco ha citados.

"Los libros de Judit y de Tobías se resienten de la priesa con que se hizo su traducción" (Vigoroux) (1); "los Proverbios, el Eclesiastés y el Cantar de los Cantares están traducidos cuidadosamente, a pesar del breve tiempo expresamente dedicado a los mismos; en cambio, Judit y Tobit, traducidos con gran priesa, demuestran mayor dependencia de la Antigua Latina" (White) (2).

4.—He llamado *menos favorable* al juicio así formulado; pero hay que llamarlo positivamente *desfavorable*, si se tiene en cuenta el modo de hablar de este libro de Tobit, usado por casi todos los autores, que de una u otra manera llegan a enunciar su opinión sobre el valor de su traducción jeronimiana.

Ejemplo bien claro de este juicio *desfavorable* (no único ni mucho menos) lo tenemos en la última edición del Compendio del R. P. Rodulfo Cornely (3). Al señalar "*los lunares, de que no carece*" la Vulgata, da por primera razón de los mismos la *excesiva rapidez con que algunas veces* trabajaba San Jerónimo; aduciendo en confirmación de ella la versión de los libros salomónicos (*tridui opus*), la de Tobit (*uno die*), la de Judit (*una nocte*).

Juzgando en consecuencia, de lo fiel de la traducción en los varios libros o bloques de varios libros, distingue como cinco grados: 1) históricos protocanónicos, 2) salomónicos, 3) Salterio, 4) proféticos y 5) el grupo Judit-Tobit; advirtiendo que, mirada la fidelidad de versión, parecen ocupar el *último lugar* dichos dos libros (Judit-Tobit).

---

(1) Vigouroux, F., *Dict. de la Bible*, en la palabra *Vulgate*, t. 5, col. 2.463.

(2) Hastings James, M. A., D. D., *A Dict. of the Bible*, en la palabra *Vulgate*, pág. 884, col. 1.

(3) Merk Augustinus, S. I., *Introd. in S. Script. Libros Compendium* (Cornely R., S. I.), P. 1, Dissert. 1, c. 5, II, n. 91, 3; pero parece debiera ser 4, p. 177 (París, 1927).

II

EXAMEN Y CRISIS DE ESE JUICIO DESFAVORABLE

5.—Si de esta gradación se sacara sólo la consecuencia que el mismo P. Cornely (o su editor P. Martín Hagen) sacó en la sexta edición del Compendio (1), diciendo que ante lo complejo y arduo de la obra jeronimiana *nadie se habría de extrañar* de que en su grandiosa versión hubiese *estrellas de claridad distinta, quod in versione Sancti Hieronymi stella ab stella differat claritate;* nada tendríamos que oponer a una tal afirmación; pero no es raro (antes es frecuente y está ya generalizado) mirar la traducción del libro de Tobit, no como *estrella de menor claridad*, sino como obra *menos apreciable* y aun como obra *despreciable;* y ante ese infundado *menor aprecio* o *positivo desprecio*, nos creemos obligados a salir en defensa de una forma del libro de Tobit, que, sin ser en sí absolutamente perfecta, merece sin duda la primacía entre los textos hoy conocidos del interesante libro, y merece por lo menos un aprecio y consideración, que hasta el presente nadie (que sepamos) le ha concedido en el grado debido, a excepción del Docto Adalberto Schulte (2). Volviendo a esta última edición del compendio cornelyano, es de notar que en ella, reteniendo el juicio global de la Vulgata (enunciado por su primitivo autor en la historia de la misma), se añade en la introducción particular del libro de Tobit una frase que naturalmente parece ofrecerse a esa inteligencia menos favorable de su traducción. Citada la célebre nota autobiográfica de San Jerónimo, referente al mismo libro (que luego estudiaremos nosotros con la debida detención), se añade (3): "por donde se deja ver que San Jerónimo no consagró mucho trabajo y estudio [o empeño] (non multum laboris et studii) a esta versión" [del libro de Tobit].

6.—Creo poderse decir, sin mucho exagerar, que esta idea desfavorable (respecto de la versión vulgata de Tobit) está ya casi

(1) Cornely Rudolphus, S. I., *Introd. in U. T. Libros Sacros Compendium*, p. 1,, dissert. 2, c. 5, § 16, n. 130, pág. 106 (París, 6, 1909).

(2) Schulte Adalbert Dr., *Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias* en la revista *Biblische Studien*, t. 19, 1914, fascículo 2, § 3, pág. 6 (Freiburg im Breisgau).

(3) Merk Augustinus, S. I., *Introd. in S. Script. Libros Compendium* (R. Cornely, S. I.), P. II, Dissert. IV, c. 8, n. 226, 2, pág. 415

tan generalizada, como la del sumo valor global de la versión total: citaré desde luego un ejemplo tomado al azar de una obra, reciente, y el lector verá más tarde demasiado probada mi afirmación por citas más numerosas.

En esa obra, que no es otra que la valiosa *Gramática de la Vulgata* de Plater y de White (1), al explicar la actual composición o constitución de la Vulgata latina, se ponen en tercer lugar los libros de Tobías (i. e. Tobit) y de Judit, dando por su distintivo o característica *lo libre y apresurado de su versión* "*Free and rapid translation*". La obra de Plater y de Withe es reciente, pero el deducir de la rapidez de ejecución la libertad de versión, y el deducir consiguientemente el deprecio de su mérito, es cosa mucho más antigua.

7.—Ya en 1871, en su prefacio a los Libros Apócrifos, había escrito Fritzsche (2), con sorprendente desenfado y despreocupación: "la traducción de [San] Jerónimo [del libro de Tobit] es cosa baladí y para ser tenida en poco"; "*exilis est et parvi æstimanda Hieronymi interpretatio*".

En 1913, Simpson (3), concediendo a las recensiones (o tal vez meras retroversiones hebreas, munsteriana y fagiana) y al texto aramáico de Neubauer tan suma importancia cuan larga exposición, no llegaba a conceder ni siquiera ocho líneas completas a la Vulgata: más aún, cual si no se atreviera a emitir su propio parecer acerca de su valor, contentábase con indicar brevísimamente los pareceres de Neubauer, Noldecke y Schulte.

8.—Más tarde se nos ofrecerá la oportunidad de hablar del último de estos autores, singularmente benemérito de nuestro libro de Tobit: ahora exige nuestra atención el primero, benemérito a su vez por el texto aramáico cuya publicidad se le debe, pero que cegado u ofuscado por su descubrimiento, no pudo ver el valor de la versión jeronimiana, embarazado ante la dificultad de que el Santo Doctor pudiera elaborar en *un solo día* una cuidadosa versión *de todo un libro*:

(1) Plater W. E., M. A., and White H. J., D. D. *A Grammar of the Vulgate*, Introd. 6 (3), p. 6 (Oxford, 1926).

(2) Fritzsche Otto Fridolinus, *Libri Apocryphi V. T. græce* recensuit... Praefatio, p. XVIII (Leipzig, 1871).

(3) Simpson, D. C. M. M., *The Book of Tobit*, en la obra *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*... edited... by Charles R. H., D. Litt., D. D., v. I, *Apocrypha* Introduction, 4 C. n, 1s, cfr. 4 B n. 2, p, 178 (Oxford, 1913)

"in one day... could hardly have made an accurate translation" (1).

No es el único que ante lo rápido de la ejecución ha dudado de su feliz realización: Steuernagel (2), en 1912, reconociendo en conjunto el mérito de la Vulgata, expresaba su admiración de que nuestro Doctor hubiera traducido los Proverbios, el Cantar de los Cantares y el Eclesiastés *en tres días*, Tobit *en un día*, y Judit *en una noche!*... (el signo de admiración no es nuestro, sino del propio Steuernagel).

Y la admiración persiste en no pocos, en nuestros días.

Prueba de ello el erudito Cottineau en la ya citada *Miscellanea Geronimiana*: "La versión de Tobit (escribía) no le exigió sino poco tiempo, para eso le bastó un día: *unius diei arripui laborem*: esto es al menos lo que nos dice él mismo, contra toda verosimilitud"... (3).

Génesis de ese juicio; crisis del mismo

9.—Como se ve por cuanto dicho llevamos, la opinión común *menos favorable o desfavorable*, que de la versión latina del libro de Tobit se ha formado, no tanto se debe al estudio y examen interno de la versión misma y a su comparación con los demás textos, cuanto a la noticia autobiográfica del propio San Jerónimo, a primera vista desconcertante. No recuerdo autor alguno que para probar ese juicio, aduzca argumentos internos de la versión misma o de su comparación con los demás textos; sino que todos, explícita o implícitamente, dependen de la impresión consciente o inconsciente, producida en ellos por esa noticia.

10.—Por lo mismo por el estudio de esa noticia ha de comenzar la labor correctoria de la opinión inexacta; para luego por el estudio interno de la versión y por su comparación con los textos restantes llegar a formar y a formular el juicio objetivo y verdadero, del valor de esa versión.

La célebre noticia autobiográfica es como sigue: "Utriusque linguae peritissimum loquacem reperiens, unius diei laborem arripui, et

(1) Neubauer Ad., M. A., *The Book of Tobit. A Chaldee Text*, Preface, p. VI (Oxford, 1878).

(2) Steuernagel Carl Dr., *Lehrbuch der Einleitung in das Alte Testament*, p. 69 (Tübingen, 1912).

(3) Cottinaeu Dom L. H., pr. O. S. B., *Chronologie des versions bibliques de Saint Jérome*, en la *Miscellanea Geronimiana*, págs. 43-68. Nuestra cita se lee en la p. 62 (Roma, 1920).

quidquid ille mihi hebraicis verbis expressit, hoc ego accito notario, sermonibus latinis exposui".

"Habiendo [buscado y] hallado a quien era peritísimo en hablar ambas lenguas [hebrea y caldea o aramáica], me agarré al trabajo de un día; y lo que él me expresó con palabras hebreas, eso lo expuse yo en lenguaje latino, habiendo hecho venir a un *notario* [taquígrafo]" (1).

Tal es la noticia autobiográfica, que ha dado ocasión a la opinión desfavorable de la traducción tobítica. De la noticia a la opinión el proceso genético se ha desarrollado naturalmente: a) la sola lectura de la noticia, ha producido en la mayor parte de los lectores extrañeza o admiración por lo rápido de la labor traductora; b) de esa extrañeza o admiración brotó la sospecha de trabajo superficial y menos serio; c) la sospecha se exteriorizó en frases de menos aprecio o aun de desprecio; y d) esas frases han acabado por cristalizar en la opinión hoy generalizada, que tratamos de corregir.

11.—Examinemos para ello, no todo el proceso genético que acabamos de describir, sino solo su primera fase, único fundamento (en último término) de la desfavorable opinión final. ¿Hay, pues, razón objectiva para tanta admiración y extrañeza?... Creo que no. Extráñanse y admíranse tantos y tantos autores de que en un *solo día* tradujera San Jerónimo *todo un libro*: pero al así admirarse y extrañarse, olvídanse tal vez de la suma brevedad del libro, mejor dicho, del *librito de Tobit;* librito que con lenta y nada apresurada lectura se puede leer muy bien (aun en su más larga recensión) *en menos de una hora*: por lo que el *peritissimus ille loquax*, el tan perito poseedor de ambas lenguas (hebrea y aramea) bien podía en una hora (probabilísimamente *en menos de cuarenta y cinco minutos* (2) leer el texto arameo, que ante sus ojos tenía. Pero démosle *dos* o *aun tres horas* para irlo diciendo con palabras hebreas; y claro está que ese mismo espacio de *dos* o *tres horas* era tiempo más que suficiente para que un hombre de los conocimien-

(1) Hieronymus *S., Præfat, in Tob.* ML 29, 25s.

(2) Como el actual texto latino se puede leer *en menos de una hora,* bien se puede reducir a *menos de cuarenta y cinco minutos* el tiempo necesario para leer su apógrafo arameo; pues tanto por la razón de la largura de las palabras, cuanto por la de los giros y frases, resulta el latín, en igualdad de ideas, más difuso y alargado que las lenguas hebrea y aramea.

tos linguísticos y facilidad de ingenio y de palabra y elocución latina de un San Jerónimo fuese dictando su traducción a un taquígrafo, que en el mismo espacio de *dos o tres horas* podía con verdadero desahogo escribir taquigráficamente cuanto el sabio intérprete le dictaba.

El dominio del hebreo y arameo, supuesto y afirmado por San Jerónimo en su intérprete auxiliar arameo-hebreo; el dominio perfecto del hebreo y latín, supuesto y probado en San Jerónimo por cuantos han estudiado su preparación para las versiones hebreo-latinas; y la rapidez usual de los *notarios* o taquígrafos de aquella época (1), excluyen todo motivo de nimia extrañeza o admiración ante el hecho de que en esa forma de triple colaboración (intérprete auxiliar, San Jerónimo, taquígrafo), se presente como producto de todo un día de trabajo, un libro tan breve como el de Tobit.

12.—Débese además advertir que esa noticia autobiográfica, no excluye la labor consiguiente del *notario o taquígrafo* en escribir (o hacer escribir a otro copista o amanuense), en escritura plena y perfecta, lo que él había escrito con signos o notas abreviadas; ni excluye la labor posterior y última mano de San Jerónimo, que revisara y retocara la traducción dictada en aquella forma, y anotada en abreviaturas o signos compendiarios.

Excluídas así la extrañeza y admiración, las sospechas de la labor superficial en la versión latina de Tobit no tienen ya fundamento; las frases de menos aprecio o de desprecio carecen de

---

(1) La taquigrafía moderna con todos sus adelantos tiene ejemplos que admirar en tiempos anteriores a los de San Jerónimo: "[Qué decir] de las notas [cifras taquigráficas] (escribe Séneca en su epístola 90, antes de la mitad), qué decir de las cifras taquigráficas, merced a las cuales, por rápido que sea el hablar, se puede coger todo él, igualando con la celeridad de la mano la de la lengua?..." Y, cual si esto fuera poco, escribió en exámetros Manilio (4, 197):

Hic et scriptor erit velox, cui littera verbum est
quique notis linguam superet, cursimque loquentis
excipiat longas nova per compendia voces.

(Aquel será verdadero taquígrafo, para quien la palabra es una letra; y que con sus cifras venza a la lengua, y con nuevas cifras [por él inventadas] coja los largos vocablos de quien habla con cursoria rapidez.)

Y por último, con rapidez casi taquigráfica dejó escrito Ausonio (epígrama 146):

Currant verba licet, manus est velocior illis...
Nondum lingua, suum dextra peregit opus...
(Por mucho que corran las palabras, es más veloz la mano...
Aún no terminó su obra la lengua, y ya la mano la terminó...)

base; la opinión menos favorable o desfavorable pasa al número de tantas otras opiniones infundadas, basadas en último término en frases y afirmaciones aventuradas, lanzadas imprudentemente por críticos audaces, y repetidas de boca en boca (o copiadas de libro en libro), por autores demasiado confiados en la ciencia o buena fe de quien en formular tales afirmaciones les procedió.

13.—La admiración debiera ser menor o nula para quienes saben que nuestro insigne Doctor en tiempo relativamente más breve y en circunstancias menos favorables, llevó a término feliz y felicísimo, trabajos más difíciles: "destrozado aún como le había dejado una larga enfermedad, tradujo al latín los tres libros salomónicos" (1) [Proverbios, Eclesiastés y el Cantar de los Cantares]; obras en conjunto *más que el triple* del Libro de Tobit, y traducidas precisamente en el *triple* espacio de tiempo; pero con diligencia tal, que no pueden menos de reconocerla y ponderarla los mismos que reconocen y ponderan la rapidez de su elaboración.

14.—Por lo mismo, no han faltado autores eminentes que ante la prodigiosa rapidez jeronimiana, se han creído obligados a prevenir a sus lectores contra juicios demasiado precipitados. Así por ejemplo en el bellísimo tratadito de la actividad de San Jerónimo (como autor de la versión del Antiguo Testamento), el eruditísimo P. Alberto Vaccari (2), al señalar (como no podía menos), esa rapidez, a primera vista, desconcertante; ha sabido añadir la prudente nota de que "a pesar de la rapidez, sus daños de ella estaban ya muy amenguados por aquella egregia preparación con que emprendió su obra San Jerónimo": no habla el R. P. Vaccari precisamente del libro de Tobit, pero sin mucha audacia creo poderme atrever a aplicar *especialmente a nuestro libro* la prudente advertencia de escritor tan competente en materias jeronimianas; hallando además, (como hallo), haberme precedido en la misma idea el P. Cornely, como corrigiéndose tácitamente en la segunda parte de su obra lata, de la afirmación menos exacta, escrita en su parte primera (3). Al tratar expresamente de los textos de nuestro li-

(1) Hieronymus S., *Præfatio in Iudit*, ML 29, 40s.

(2) *Institutiones Bibliæ scholis accommodatæ* (curante Pontificio Instituto Bíblico), v. I, n. 107, nota 3, p. 203, cfr. n. 101 (Roma, 1925).

(3) Cornely Rudolphus, S. I., *Introductio in utriusque Testamenti Libros Sacros*, v. I. Dissert. 2, sect. 2. c. 5, n. 165, p. 428s (París, 1885),

bro, y en especial del texto de la Vulgata, escribió (1): "ni lo breve del tiempo que consagró a este trabajo, ni el modo bastante extraño de traducir que usó, se pueden aducir razonablemente contra la fidelidad de nuestra versión: porque el librito es tan breve, que un intérprete perito lo puede terminar en pocas horas, sobre todo dictando a un ejercitado taquígrafo. Hase de añadir que por la gran semejanza de la Vulgata y de la Itala, se echa de ver lo bastante, que nuestro Doctor, o conservaba en su memoria casi todo nuestro libro, o que al hacer su versión, tenía en sus manos un ejemplar de la Itala".

Cierto, con ejemplar de la Itala en las manos, con un intérprete arameo-hebreo a su disposición, y un taquígrafo a sus órdenes, bien podía San Jerónimo *en todo un día* y *en un sólo día*, preparar su versión del libro de Tobit, digna de figurar entre sus egregias versiones de los demás libros del Antiguo Testamento.

III

VALOR INTRÍNSECO DEL TEXTO LATINO DE LA VULGATA EN EL LIBRO DE TOBIT

15.—¿Pero cuánta es en concreto esa *dignidad*, cuánto *el valor intrínseco* del texto latino del libro de Tobit en la Vulgata?...

En la última edición del Compendio de Cornely, después de poner la quíntuple gradación, más arriba citada (2), se dice que "no es posible explorar con más *acribeya o precisión* (*accuratius*), el grado de libertad [del traductor], por ignorar nosotros los códices que usó San Jerónimo en su versión". Confesando la ignorancia de esos códices, soy de opinión que en cada libro, traducido del Santo Doctor (y en especial en nuestro libro de Tobit), podemos y debemos a pesar de sus peculiares dificultades, explorar más y más, y aun precisar y determinar no poco el grado de libertad o fidelidad de su texto latino.

Ante todo, por los criterios y cánones literarios, enunciados y seguidos por el Intérprete Santo en los varios libros Sagrados por

(1) Cornely Rudolphus, S. I., in eodem opere, v. II, p. I. Dissert. 1, sctc. 3, c. 8, n. 125, pág. 372 (París, 1887).

(2) En el número 4 del presente artículo.

él traducidos, tenemos derecho a pensar que los guardó (al menos sustancialmente), en nuestro caso; y aplicándolos a él, bien podemos formular como propio nuestro, el juicio formulado por Schulte (1), en una doble afirmación; sosteniendo 1.° que el Santo Doctor trasladó al latín el apógrafo arameo de Tobit, conservándose *fiel en las ideas*, aunque *algo libre en las omisiones y frases o fórmulas compendiarias;* 2.° que en lo posible retuvo *el léxico y la frase o confirmación frásica* (der Wortlaut como él dice), de la antigua versión itala.

16.—Ambas afirmaciones las mantengo por verdaderas, y por cierto viendo en ellas un juicio más exacto que otro del mismo Schulte, que luego expresó y repitió Simpson (2) menos exactamente (por no decir *inexactísimamente*); como si Schulte admitiera en San Jerónimo una "considerable libertad en meter en la traducción Vulgata de Tobit sus propias ideas y sentimientos", *considerable freedom in insertion of his own sentiments.*

Tan lejos está Schulte de admitir tal libertad, o mejor, tales libertades, que como ejemplo de ellas aduce (3) las siguientes frases jeronimianas, de las que por cierto se deduce la existencia de *alguna libertad* en el traductor, pero no de una "*considerable libertad*, que llegue a introducir en el texto sagrado los propios sentimientos" e ideas del traductor.

Los ejemplos son: "1, 3 *ita ut omnia quae habere poterat...*; 1,8 *haec et his similia...; 2,23 atque his et aiis huiuscemodi verbis...*; 3,9 *cum pro culpa sua increparet...*; 6,46 *quod cum fecisset...*; 8,24 *post obitum eorum, Tobiae dominio deveniret...*; 9,7 *indicavitque omnia quae gesta sunt, fecitque eum secum venire...*"

Facilísimo sería multiplicar análogos ejemplos; y de hecho los multiplica el autor de estas líneas en su tesis doctoral del libro de Tobit. Pero es mi deber declarar una y otra vez que no conozco en el libro de Tobit un solo ejemplo de alguna monta, que nos obligue a admitir en la versión jeronimiana una libertad que se ex-

(1) SCHULTE ADALBERT, DR., *Beiträge zur Erklärung und Textkritik des Buches Tobias*, 3, p. 6.

(2) SIMPSON, D. C. M. A., *Apocrypha* Introduction. 4 B, núm. 2.—Cfr. *Theol. Quartalschrift*, 1908; p. 182-204, y en especial la página 203. *Die aramäische Bearbeitung des Büchleins Tobias verglichen mit dem Vulgatatext*, que es donde al docto Schulte se le escapa una afirmación tal vez menos exacta, reproducida luego con deplorable inexactitud por Simpson en su introducción al libro de Tobit.

(3) SCHULTE ADALBERT, DR., en la obra citada § 3,3, p. 78.

tienda a la arbitraria *intrusión de ideas y sentimientos propios del traductor.*

17.—No hay por qué negar que se impone admitir (sobre todo en el capítulo primero) cierta libertad de traducción *en el léxico y fraseología;* libertad así mismo en dar a todo el libro un *tono narrativo de tercera persona,* contrario al *tono egótico* de los primitivos y originarios recuerdos personales de Tobit y Tobías; pero en cuanto *a las ideas y sentimientos* y al fondo y desarrollo de la narración, desempeña el Santo Intérprete su cometido con tanta fidelidad, que en el comentario completo del libro (en que le he seguido no solo *verso por verso,* pero aun *palabra por palabra*), he encontrado sí con alguna frecuencia trazos un tanto libres de lo rasgado de su pluma o de lo suelto de su mano escritora, he encontrado sobre todo, cambios estilísticos en sentido meliorante, y aun peyorante (¿por qué no decirlo?); pero nunca jamás he encontrado un fragmento ni aun partícula de mayor importancia, que pueda señalarse como arbitraria *adición jeronimiana.*

18.—Impónese en consecuencia rechazar un doble prejuicio, relativo a la forma latino-jeronimiana del libro de Tobit; doble prejuicio unido estrechamente el uno al otro, más aún, procedente el uno del otro. El primero es *el prejuicio de la nimia libertad* de San Jerónimo en su traducción de Tobit; el segundo (procedente del primero), es *el prejuicio de desvaloración* de una versión, reputada tan libre.

Comparación de la forma jeronimiana con las demás formas hoy existentes

Pero ni es tanta la libertad, ni tantos los deméritos de la versión, que crítica y científicamente se le pueda negar el derecho de ser preferida a todos los demás textos de la narración tobítica hoy existentes.

De todos ellos solo pueden entrar en competencia con él la antigua ítala, la griega (en sus tres formas sinaítica, vaticana, y minuscular) y la siríaca: de esa competencia, considerada y ponderada en sus más insignificantes detalles, creo poderse deducir el siguiente juicio objetivo del valor de la versión jeronimiana de nuestro libro.

19.—Esta versión, alejada tal vez demasiado (y cierto más que las versiones restantes), del sabor semítico de los primitivos documentos ágrafos originales, es en cambio *en las ideas* y *en el fondo total* de los datos históricos narrados, muy superior a las demás formas hoy existentes.

Por lo mismo en el grado de retención de *la lengua y formas primitivas*, la superan otras recensiones; en cambio, *en el fondo mismo e ideas y doctrinas del contenido* (que claro está que en cualquier obra o libro es lo más importante y trascendental), no hay recensión que la supere.

Sobre todo en sus *partes o notas características y exclusivas* (sea por carta de más, sea por carta de menos), la mayoría de las veces (no siempre), es sin duda alguna superior a todas las demás recensiones.

20.—Admito por lo tanto, *su inferioridad lingüística relativa*, pero defendiendo *su superioridad ideológica e histórica.*

En ninguna otra recensión es menos semítica *la forma;* pero en ninguna otra se conserva mejor (*el fondo primitivo*) (la ideología, las enseñanzas, los hechos de los dos protagonistas Tobit y Tobías); en ninguna otra forma se conserva mejor *el libro, como libro del inspirado autor.*

San Jerónimo latinizó tal vez demasiado *la frase y forma externa* del libro... pase; pero por su acierto en conservar y trasladar fidelísimamente *el fondo y contenido* de la narración, supo legar a la Iglesia una versión tal, que cuando llegue a ser revisada y definitamente fijada por la crítica (bajo la suprema y competente Autoridad de la Iglesia), ha de dar por resultado una edición que satisfaga plenamente a los deseos de los críticos más exigentes.

Aun en su forma actual (tal como aparece en las ediciones debidamente autorizadas de la Vulgata) no teme la comparación con las demás formas; a las que *en conjunto* y *en la mayoría de los casos* supera con ventaja.

21.—Preparemos la conclusión de nuestro estudio, indicando varios de esos *casos en pro y en contra* de nuestra versión jeronimiana.

Casos en contra.

En primer lugar, los indicados en el número 16 del presente

artículo y los similares que se podrían añadir. En segundo lugar *la forma de narración objetiva*, en vez de la *sujetiva, personal y egótica*, conservada en casi todos los textos hasta el versículo sexto del capítulo tercero, como residuo de los primitivos y originarios *recuerdos personales* de Tobit y Tobías. En tercer lugar la igualdad de nombre de los dos protagonistas, llamados ambos a dos por San Jerónimo *Tobías* (1), mientras que en la mayoría de los demás textos el padre es *Tobit* y el hijo Tobías (2).

No son éstos los únicos casos *en contra de la Vulgata*, pero sí son los principales, al menos de los por mí conocidos. El lector verá que ninguno de ellos es tal que no tenga similares en los demás libros del Antiguo Testamento, mejor traducidos por el más competente de los traductores sagrados de la Iglesia Latina.

Casos en pro

Estos *casos en pro*, son, afortunadamente, de mayor importancia: en primer lugar la sobria frase inicial jeronimiana "*Tobias ex tribu... Nephtali*"... (3), es una prueba de la bondad del apógrafo arameo, que nuestro Santo Doctor usó, o un acierto nada vulgar de crítica textual, por el que vió que la genealogía (4) que se leía en la antigua ítala y en las recensiones griegas, había que colocarla o mejor, retirarla entre aquellas judáicas genealogías, de las que escribió San Pablo (5): "*Stultas autem quaestiones et genealogias... devita*".

En segundo lugar, en el problema Tobítico Ahikariano, nada

(1) Tob., 1,9 de la Vulgata, donde se afirma que [Tobías padre] *engendró de ella* [de Ana] *un hijo, imponiéndole su propio nombre* [de Tobías], con el que son llamados en toda la narración de la Vulgata tanto el padre como el hijo.

(2) A excepción de la Vulgata y del texto hebreo de Fagio, todos los demás textos distinguen los nombres del padre y del hijo: llamando todos ellos *Tobías* al hijo, y *Tobit* o *Tobí* al padre. Y por cierto, que de la forma *Tobí* existe en el rito mozárabe una curiosa tradición, consignada en el llamado *Breviario Gótico*, donde se lee: "El cántico XXIII de nuestro Salterio se intitula *Cántico de Tobí*, no de *Tobías;* y del mismo modo [hablaba] San Agustín, que al más viejo [al padre] llama siempre *Tobí*, al más joven [al hijo] *Tobías*". *Breviarium Gothicum*, opera... Francisci Antonii Lorenzana ad lectorem, pág. 7: Cfr., *Canticum Tobi*, página 73s (Matriti anno, 1775) y ML. 86,15; 86,859.

(3) Tob. 1,1 de la Vulgata.

(4) Tob. 1,1 en el códice vaticano y en la antigua versión ítala.

(5) Tit. 3,9, cfr. 1 Tim. 1,4-8 y su comentario en el *Cursus Scripturisticus* de los Jesuítas alemanes. *Comment in ep. ad Thess., Tim., Tit. et Philem.*, auctore Iosepho Knabenbauer, S. I., p. 186s; 371 (París, 1913).

hay en la Vulgata (1) de inconveniente o menos conveniente, mientras que en los otros textos parecen hallarse indicios suficientes de inoportunas interpolaciones (2).

Dígase otro tanto de los celos y amores del demonio Asmodeo para con Sara, narrados con rápida y fugaz alusión en el texto griego del códice B (3) y en la versión siríaca, y ni siquiera mencionados en la Vulgata; haciendo honor una vez más o al apógrafo arameo usado por San Jerónimo, o a la cordura y prudencia del intérprete, que supo callar en su versión lo que vió no ser (ni tal vez poder ser), palabra divina.

23.—En tercer lugar merece especialísima consideración el célebre fragmento de la *santidad matrimonial*, exclusivo hasta hace pocos años del texto latino de la Vulgata (4). Aun prescindiendo de la egregia confirmación, de que más tarde hablaremos, lo que es yo no tendría el menor escrúpulo contra su autenticidad, aun encontrándola en sola la Vulgata; pues por una parte no podría creer en un influjo cristiano en el ejemplar arameo usado por San Jerónimo, y por otra menos podría creer que el mismo Santo arbitraria e impudentemente, y como fruto de su inventiva, llegara a introducir en su traducción fragmento de tales proporciones y de tan subido valor doctrinal; aunque (como lo tengo notado en casos semejantes) admito sin inconveniente alguno en ese mismo fragmento cierta libertad en algunas palabras o frases secundarias...; pero las sentencias todas de esos siete versículos (vv. 16-22) las tengo por sustancialmente conformes con el original inspirado; y por lo mismo como un mérito singularísimo y de valor imponderable de nuestra versión Vulgata Latina: mérito y valor hasta hace poco exclusivos de la versión jeronimiana; la cual sin embargo nada pierde, antes gana, viéndose ahora (sin buscarlo ella) confirmada en ese

(1) Tob. 11,20 de la Vulgata.

(2) No es de este lugar la exposición detallada y mucho menos la solución completa del problema: quien la quisiere ver expuesta competentemente y solucionada (a mi modo de ver) satisfactoriamente, acuda al Suplemento del Diccionario de la Biblia de Vigouroux (*Dictionaire de la Bible*, Suplement, fascículos I-II; París, 1926); en cuyo artículo *Ahikar* (col. 198-207), escrito por L. Pirot, he hallado (no sin complacencia) la misma solución final del problema, al que yo había llegado independientemente del ilustre autor, coincidiendo, además, con él en no pocas opiniones y conceptos.

(3) Tob. 6,14 en el códice vaticano y en la versión siriaca.

(4) Tob. 6,16-22.

mismo precioso fragmento por el feliz hallazgo del docto M. Gaster (1), comunicado ya al mundo literario en su edición hebrea-londinense del Tobit, que con ligeras modificaciones ofrece todas esas sentencias de la *santidad matrimonial*. Consentimiento tan maravilloso, no sólo en las ideas, sino aun en el orden y desarrollo de las mismas, parece que disipa por completo las nubecillas de desconfianza o duda que pudieran existir contra las partes o fragmentos exclusivos y privativos de la Vulgata; y cierto *de la unicidad* de sola la Vulgata no se podrá en adelante argüir contra su autenticidad, cuando aun un fragmento, que se creía exclusivo de ella, viene a recibir tan espléndida confirmación, nada menos que de un texto hebreo independiente de la versión jeronimiana.

IV

CONCLUSIÓN Y RESULTADO FINAL

24.—La forma latina jeronimiana del libro de Tobit: a) aventaja con mucho a las demás *en el contenido e ideas;* b) más aún, en las mismas *lagunas* y *partes excedentes* que le son propias y privativas, aparece siempre digna de reverencia, y frecuentemente merecedora de alabanza singular; c) aunque es necesario reconocer en ocasiones repetidas trazos demasiado libres de la pluma traductora, bien que restringidos afortunadamente a meras modificaciones estilísticas o a frases de carácter inofensivo.

25.—No me resta sino declarar sinceramente que a este juicio preciso no he llegado arrastrado por ajenas opiniones, o impulsado por personales prejuicios, ni siquiera movido por la célebre noticia autobiográfica del mismo San Jerónimo sobre su modo de traducir el libro de Tobit; sino, ante todo y sobre todo, llevado del estudio interno del texto latino de la Vulgata, encarrilado (que así puede decirse) por la comparación y confrontación de las décaplas vanutellianas (2) de Tobit, e iluminado por los criterios y cánones lite-

(1) GASTER M., DR., *Two Unknown Hebrew Versions of the Tobit Legend* en la revista *Procceding of the Society of Biblical Archaelogy*, vol. 18, 1896; p. 208-222, 259-271; vol. 19, 1897; p. 27-38, y entre las p. 122-123, I-XV (London).

(2) Obra verdaderamente *Adamántina*, ya porque hace recordar las héxaplas y enneaplas de Adamancio Orígenes, ya porque arguye constancia y firmeza casi *adamántinas* la improba y dura labor de ir comparando *palabra por palabra* diez (y a veces once) textos del libro de Tobit, todos ellos en su propia lengua: por-

rarios generalmente seguidos por el Santo Doctor en su labor traductora.

Tradujo, sí, San Jerónimo el libro de Tobit en la forma en que lo cuenta en su carta a los obispos Cromacio y Heliodoro (1); pero esa forma nada importa ni incluye, que en lo más mínimo se oponga a la diligencia y fidelidad del traductor; por otra parte, de esa diligencia y fidelidad son fiadoras desde luego la ciencia y santidad del propio traductor; y de esa diligencia y fidelidad es a la vez la mejor prueba y el más autorizado documento la versión de la Vulgata en el libro de Tobit, estudiada profundamente en sí misma, minuciosa y concienzudamente comparada y confrontada con las demás versiones y textos hoy existentes.

R. GALDOS

---

que es de saber que en ese manuscrito aparecen en columnas verticalmente paralelas, dos textos griegos (B y ℵ), cuatro hebreos (Fagiano, Munsteriano, Gasteriano y Londinense), un arameo (el de Neubauer), el siríaco, el de la antigua itala, el de la Vulgata; añadiéndose, además, en la primera parte del libro (1,1-6,14) la forma interesantísima del códice latino, llamado "Reginensis", o "de la Reina de Suecia". No habiendo encontrado obra alguna, comparable con ese manuscrito en oportunidad y utilidad, para la confrontación no sólo de cada uno de los versículos, pero aun *de cada una de las palabras* del libro de Tobit; no puedo expresar toda la gratitud que debo al egregio Profesor D. Primo Vannutelli por la desinteresada generosidad, con la que durante más de un año me ha dejado prestado su precioso manuscrito.

(1) HIERONYMUS S., *Præfatio in Tob.* ML 29,25: pasaje ya citado y estudiado por nosotros del número 6 al 12 del presente artículo.

DEL CONCURSO INMEDIATO DE DIOS

EN TODAS LAS ACCIONES Y EFECTOS DE SUS CRIATURAS

(*Continuación*) (1)

PRUEBAS

A.—ARGUMENTO DE ESCRITURA

b) *Act.* 17, 27-28...*quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum.* 28 *In ipso enim vivimus et movemur et sumus.*

Interrumpimos las pruebas escriturísticas de la tesis después de proponer esta sentencia de S. Pablo. Nos toca ahora defender la aplicación que de la misma hicimos al concurso de Dios en todo, apoyándonos en el parecer de los Santos y escritores eclesiásticos. Que también acerca del significado de este pasaje (*Act.*, 17, 28) como acerca de *Joan* 5, 17, hay una tradición eclesiástica que para corroborar lo dicho vamos a aducir con los testimonios de los siguientes escritores: 1), Orígenes; 2), S. Juan Crisóstomo; 3), S, Agustín; 4), San Cirilo de Alejandría; 5), S. Próspero; 6), S. Beda; 7), Teofilacto; 8), Alejandro de Alés.

1) ORÍGENES, en su l. 2, *Periarchón*, α 1, n. 3, dice tratando del universo (2). "Quamvis ergo in diversis sit officiis ordinatus, non tamen dissonans atque a se discrepans mundi totius intelligendus est status; sed sicut corpus nostrum unum ex multis membris aptatum est et ab una anima continetur, ita et universum mundum velut animal quoddam immensum atque immane opinandum puto, quod quasi ab una anima virtute Dei ac ratione teneatur. Quod etiam a sancta scriptura indicari arbitror per illud, quod dictum est per prophetam: *Nonne caelum et terram ego repleo*, dicit Dominus?... sed et

(1) V. t. 7, p. 5.

(2) *Origenis, de Principiis, libri 4 Rufino interprete*, edición de Leipzig, 1913, p. 108.

illud, quod ait Paulus, cum apud Athenienses contionaretur, dicens *quoniam in ipso vivimus et movemur et sumus.* Quomodo enim in Deo vivimus et movemur et sumus, nisi quod virtute sua universum constringit et continet mundum?" Donde si bien la palabra *continet* expresaría de suyo poco en orden a la acción divina; pero como es aquel mismo contener del alma del animal con respecto a todo lo del cuerpo, resulta innegable que se trata de acción, y acción inmediata, cual es la del alma con respecto al cuerpo.

2) EL CRISÓSTOMO escribe: "Non longe, inquit, ab unoquoque nostrum, Papae!... Ita prope est ut sine ipso non vivatur. *In ipso enim vivimus et movemur et sumus.* Quasi corporeo exemplo huiusmodi quidpiam dicit: Sicut impossibile est ignorare aerem ubique diffusum, non procul ab unoquoque nostrum esse, imo et in nobis esse: ita etiam omnium Creatorem. Vide quomodo omnia ipsius esse dicat: providentiam illius esse dicit; conservationem, quod ab illo sint omnia, *quod operentur* (1) et non pereant. Nec dixit, *Per illum;* sed quod proprius est, *In illo.* Nihil tale dixit, poeta ille, Ipsius enim, inquiens, genus sumus" etc. En las cuales palabras se puede ver la escrupulosidad con que el Crisóstomo sigue el sentido literal, y la profundidad con que expresa todo el pensamiento del Apóstol. Aquel advertir que no dijo, *Per illum*, no quita, sino que aumenta la fuerza del sentido evidente que tiene el texto expresando la actividad divina. Es como si dijera: el Apóstol quería significar la intervención de Dios en todo lo nuestro de una manera mucho más íntima que lo que significaba la partícula *per.*

3) S. AGUSTÍN, es acaso más terminante aún que el Crisóstomo en esta exposición. En su l. 4 *de Genesi ad litteram* se expresa de esta manera: "Et illud quod ait Apostolus cum Deum Atheniensibus praedicaret, *In illo vivimus, et movemur et sumus*, liquide cogitatum quantum humana mens valet, adiuvat hanc sententiam, quo credimus et dicimus Deum in iis quae creavit, indesinenter operari. Neque enim tanquam substantia eius sic in illo sumus, quemadmodum dictum est, *quod habeat vitam in semetipso* (*Joan.* 5, 26); sed utique cum aliud simus quam ipse, non ob aliud in illo sumus, nisi quia id operatur, et

(1) Homilía 38 *in Acta Apost.* n. 3 (*P. G.*, 60, col. 271-272). El traductor latino tradujo aquí τὸ ἐνεργεῖν por el circunloquio operandi vim habeant, cuando lo propio es traducir, operar. La traducción literal sería, *esse ab ipso, operari, non deficere,* τὸ εἶναι παρ' αὐτοῦ, τὸ ἐνεργεῖν, τὸ μὴ ἀπολέσθαι.

hoc est opus eius, quo continet omnia, et quo eius sapientia *pertendit a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter*; per quam dispositionem *in illo vivimus, et movemur, et sumus.* Unde colligitur quod si hoc opus suum rebus subtraxerit, nec vivemus, nec movebimur, nec erimus." Y designa la misma Providencia con estas palabras: *motus ille Sapientiae Dei, quo disponit omnia suaviter.* Son evidentes y expresivas en pro de nuestra tesis estas frases: *non ob aliud in illo sumus, nisi quia id operatur*, esto es, el vivir, el movernos y nuestro ser. Asimismo, *credimus et dicimus Deum in iis quae creavit, indesinenter operari*, pues inmediatamente se entiende de la acción ad extra en todo lo que tiene lugar en la creación (1).

4) S. CIRILO DE ALEJANDRÍA, en su gran comentario a S. Juan, en el l. 9, expone esta sentencia de *Act.* 17, 28, diciendo: "Recte itaque divinus Paulus aiebat, ostendens Deum universorum vitam esse, nos in eo vivere, et moveri, et esse... Atque ut apertius loquamur, non iam significare voluit nos, cum natura homines simus in substantia Patris esse positos, et quasi in ipso exsistere. Observa enim non simpliciter et absolute dicere, nos solum in Deo esse, propter tuam ut credibile est, imperitiam, o bone; sed vario modo quod dicere voluit explicando, praemisso illo *vivimus*, deinde addito, *movemur*, ad extremum intulisse, *sumus*, ut praecedentium sensum exprimeret. Equidem existimo Dei hostem hisce rationibus forsan confusum iri; sed si rursus insultet, et illud, in Deo, ad libitum suum detorqueat, divinitus inspiratae doctrinae consuetudinem ostendemus. Solet enim illa quandoque pro eo quod est *per Deum, dicere, in Deo.* Alioqui respondeat quomodo in Psalmis clamaverit David: *In Deo faciemus virtutem* (59, 14); item ad ipsum Deum sermone converso: *In te inimicos nostros ventilabimus cornu* (43, 6)... sed *in Deo*, ait, pro eo quod est *per Deum*, et illud, *in te*, rursus pro eo quod est, *per te*" (2). Hecha esta última advertencia del S. Doctor, no parece necesario explicar que se incluye en el dicho del Apóstol la acción divina en nuestras acciones, y por cierto tan in-

(1) *P. L.*, 34. col. 304-305.

(2) Aparentemente, este hacer hincapié en que *in Deo* es aquí lo mismo que *per Deum*, contradice lo que vimos decía S. Crisóstomo, y esto de S. Cirilo favorece más directamente la tesis. Pero en este punto la oposición no está sino en un matiz del significado de *in* o *per* dentro de la afirmación de los SS. PP. que el texto expresa la acción de Dios. Y supuesto esto, como es evidente que en los dos se supone, parece que el Crisóstomo expresó mejor el pensamiento del Apóstol notando más lo íntimo de la acción divina. *P. G.*, 74, col. 231.

mediata con respecto a ellas, como es inmediata, con respecto a nuestro ser, la creación o la conservación.

5) S. PRÓSPERO sigue en esto casi a la letra, como en todo, a su gran maestro S. Agustín. Así dice en su *liber Sententiarum ex operibus S. Agustini delibatarum*, 278: "Idem etiam Apostolus sentit, cum Atheniensibus Deum praedicans, ait, *In ipso vivimus et movemur et sumus*. Qui si opus suum rebus creatis subtraheret, nec vivere, nec moveri, nec esse possemus"; que es un concepto tomado del lugar de San Agustín ántes citado (l. 4 *de Gen. ad litt*, c. 12), y manifiestamente hay que concederle toda la eficacia que tiene dicho capítulo de San Agustín para afirmar el divino concurso (1).

6) S. BEDA EL VENERABLE, en su *Expositio* (*Super Acta Apostolorum*), comenta así este lugar (*Act.* 17, 28): "Hic versus, dice, quia difficilis intellectu est, beati Augustini verbis debet exponi". Y en seguida reproduce todo el pasaje del l. 4 *de Gen. ad litt.* que antes hemos reproducido, omitiendo solo las primeras frases, a saber, "liquide cogitatum quantum humana mens valet, adiuvat hanc sententiam, qua credimus et dicimus"; y en lugar de ellas pone, *ostendit*. Las palabras que omite no servían sino para expresar la confianza con que S. Agustín daba su explicación; y el Venerable Beda, con su preámbulo, expresa también bastante su confianza en el parecer de S. Agustín, que según vimos envuelve ciertamente el concurso inmediato de Dios en todas las acciones de las criaturas (2).

7) TEOFILACTO en su Comentario (*in Act.*) en este lugar 17, 28, es evidentemente deudor a S. Crisóstomo, cuando escribe: "Quasi corporea similitudine atque exemplo ostendit fieri non posse ut aer qui ubique fusus, ac nom procul ab unoquoque nostrum, imo vero qui etiam in nobis est, ignoretur. Providentiam illius significat, et conflationem atque exercitationem, nempe, quod ab illo simus creati; quod ab illo proficiscatur efficientia et actus; quod non pereamus" (3).

El circumloquio, *quod ab illo proficiscatur efficientia et actus*, que es traducción de la sola palabra ἐνεργεῖν, parece haberlo usado el traductor precisamente a nuestro propósito; pero ya quedaba

(1) *P. L.*, 51, col. 467.
(2) *P. L.*, 92, col. 980.
(3) *P. G.*, 125, col. 750. Las ultimas palabras en el texto griego, τὸ εἶναι y siguientes son las mismas que vimos en el Crisóstomo, mas aquí la rtaducción de ἐνεργεῖν también perifrástica expresa bien el concepto precisamente en el sentido de la tesis.

indicado el concurso inmediato con la traducción más fiel *operari*, como dijimos en la exposición más original del Crisóstomo.

8) ALEJANDRO DE ALÉS se puede añadir aquí como ejemplo autorizadísimo de los escolásticos que con este texto *Act.* 17, 28, prueban el concurso inmediato de Dios en todo. Porque, α) en la p. I de la *Suma*, q. 23, *membr.* 4, art. 1, § 4, dice: "esse (in) accipitur ibi esse ut in motivo. Motivum autem est duplex, effectivum vel cognitivum. Et utroque modo dicuntur esse in Deo, quia in causa cognoscente et operante". Además, β) en la p. 2, q. 3, *membr.* 3, a 2, in q. *collaterali ad argumentum*, escribe: "cum enim dicitur in ipso vivimus ponitur conservatio vitae iam exsistentis". Todo lo cual aplicado a la sentencia del Apóstol, como lo aplica el Alense, necesariamente arguye el concurso inmediato en los actos vitales.

c). *Los Salmos.*

También de los Salmos se deduce nuestra tesis, o por mejor decir, en ellos se encuentra afirmada. A la verdad, aunque en los mismos por su género literario no pueda encontrarse la expresión filosófica, concurso simultáneo, pero la acción divina viene tantas veces expresada, tan universal a la vez que circunstanciada, que resulta muy violento, por no decir absurdo, interpretarla por mera acción moral y remota. Ejemplos. En el *Salmo* 103 frases como éstas: *Qui emittis montes in convallibis... Posuisti tenebras et facta est nox... Dante te illis colligent; aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate... Emittes spiritum tuum et creabuntur*, ¿cómo explicarlas si todo va por su curso natural, sin que Dios quite ni ponga, sino en el caso de un milagro que es cosa tan rara en la historia de la naturaleza? Se responderá acaso que todo lo tiene Dios previsto y dispuesto ya en sus causas inmediatas desde la creación, y así por el mero hecho de que conserve las cosas se las podemos atribuir. Mas contra esto hay una réplica segura y terminante. Porque aquella disposición que se quiere como alejar del efecto, tiene por causa inmediata la voluntad divina a la vez que la natural evolución de las cosas; y esta voluntad divina tan alabada en los Salmos y causa inmediata del ser se continúa en todos los momentos del mismo ser y en todo su desarrollo y eficiencia; lo que equivale a decir que Dios tan inmediatamente causa con su voluntad el efecto del ser creado como al mismo ser creado.

En el *Salmo* 144 encontramos estas conocidísimas expresiones también eficaces a nuestro intento (v. 14-16): *Allevat Dominus omnes qui corruunt, et erigit omnes elisos. Oculi omnium in te sperant, Domine, et tu das escam illorum in tempore opportuno. Aperis tu manum tuam, et imples omne animal benedictione.* En el 145, después de la afirmación general de la creación, *Qui fecit caelum et terram*, se van particularizando las cosas de la divina Providencia, como otras tantas acciones de Dios tan inmediatamente atribuídas a El, como la acción creativa. En el 146 hay aquellas frases tan hermosas que dicen lo mismo que estamos probando (v. 8-9): *Qui operit caelum nubibus, et parat terrae pluviam; qui producit in montibus faenum... qui dat iumentis escam ipsorum...*

Pero natural es que corroboremos este sencillo sentir del significado obvio de tantas expresiones de los Salmos con la interpretación de estos o parecidos pasajes, dada por ilustres escritores eclesiásticos, que muestran la tradición que en esto existe en la Iglesia. Escogeremos entre muchos los siguientes: 1) S. Hilario, 2) S. Basilio, 3) S. Crisóstomo, 4) S. Agustín, 5) Casiodoro, 6) Haymón, 7) Eutimio.

1) S. HILARIO significa ser la acción de Dios sobre la vida del hombre muy inmediata cuando, comentando el Salmo 144, v. 15, dice: "Totis itaque in Deum, allisi et cadentes oculis adspectent... Ab illo sperandum est, ne casu periclitemur, ne allidamur infirmitate naturae. Omnia autem nobis vitae subsidia ex ipso sunt: cum ex opportunitate fructuum indultis cibis vivimus, cum manum aperiendo animas nostras donis spiritualibus replet, et cum ex virtutis suae fonte, copia in nos eorum quae sibi beneplacita sunt exuberat" (1). Imposible que San Hilario no pensara en una acción inmediata en el sentido más real de esta palabra en los efectos que aquí expresa.

2) S. BASILIO, comentando el Salmo 32 (v. 3), escribe: "Vides divinum oculum quomodo inhil minutissimarum rerum inspectionem eius effugiat" (2). Este ojo de Dios es aquella ciencia divina que es causa de las cosas que inspecciona; y como es ciencia tan inmediata por igual de todo, así también es de todo causa inmediata.

El mismo Santo en su l. *De Spiritu Sancto ad Amphilochium* c. 5, n. 7, explica en nuestro sentido la sentencia del Apóstol (*Rom.* 11, 36), de que luego hablaremos, diciendo: "Ex hoc siquidem iis quae sunt,

(1) *P. L.*, 9, col. 863.
(2) *P. G.*, 32, col. 82.

causa ut sint manat, juxta voluntatem Dei et Patris. Per ipsum perseverant ac consistunt omnia; universorum conditore unicuique rei creatae ea etiam quae ad sui conservationem necessaria sunt dimetiente. Quapropter sane etiam universa sese ad illum convertunt, invincibili atque insedabili quodam desiderio, et arcano affectu ad auctorem et largitorem vitae respicientia, iuxta illud quod scriptum est." Y cita para comprobarlo: el *Salmo* 144, v. 13, *Oculi omnium in te sperant;* y el 103, v. 27, *Omnia a te exspectant;* y de nuevo el 144, v. 16, *Aperis tu manum tuam et imples omne animal benedictione* (1). En todo lo cual trata este Santo Doctor de una acción conservativa que se extiende inmediatamente a suministrarlo todo y a producirlo todo.

3) S. JUAN CRISÓSTOMO comenta el lugar aducido del *Salmo* 146, diciendo: "Ne quis autem plane sensus expers dicat, Et quid ad me caelestia? subiunxit statim id quod opus est homnibus, ostendens per id quod subiunxit, cur caelum operiat nubibus. Propter te, inquit, ut tibi paret pluviam. Pluvia autem propter te, ut tibi faenum producat. Vide autem sapientiam: dicit bona generalia quae dedit omnibus, ex redundanti copia ora eorum obstruens. Si enim infidelibus, fuit adeo munificus, ut nubes cogeret, et pluviam moveret, et terram excitaret, multo magis vobis, qui appellati estis populus eius peculiaris" (2). Donde no hay desperdicio, sino que todo es una elocuente afirmación del concurso inmediato de Dios con sus criaturas.

4) S. AGUSTÍN, en su *Enarratio in Ps.* 144 (n. 19), dice: "Prorsus tanquam reficiens aegrotum in opportunitate, quando debet accipere, tunc das; et quod debet, hoc das. Itaque aliquando desideratur ab illo, et non dat; novit horam dandi, qui curat." No sé si con una sutileza se puede interpretar, que esto no se entiende, según el Santo, de una acción inmediata de Dios que coincida con el efecto natural; pero la manera de decir es tan expresiva que después de todas las sutilezas, quedará la seguridad de que habla en el sentido obvio (3).

Comentando el *Salmo* 145 (n. 13) añade: "Ad praecepti ergo tenorem, *non est de bobus cura Deo*: ad providentiam universitatis, qua creavit omnia et mundum regit, *Homines et iumenta salvos facies Domine.*" Y se afirma lo mismo con estas palabras: "Quod ergo ad dan-

(1) *P. G.*, 29, col. 330.
(2) *P. G.*, 55, vol. 477.
(3) *P. L.*, 37, col. 1.881. El pasaje prosigue con la misma claridad en el comentario de los versículos 16 y 17, concluyendo con que todos los santos puestos en la tribulación *laudaverunt primo flagellantem, et sic senserunt cibantem.*

dam legem attinet *de bobus cura Deo non est;* quod antem ad creanda, *pascenda, gubernanda et regenda,* omnia ad Deum pertinent. *Nonne duo passeres asse veneunt* (Dominus Jesus Christus dicit), et *unus ex eis non cadet in terram sine voluntate Patris vestri?*" (1). Y como se habla de la voluntad de Dios, y por su voluntad influye Dios inmediatamente en sus criaturas ¿qué resta sino decir que S. Agustín y el Salmo que comenta hablan del concurso inmediato de Dios real y físico en toda la naturaleza?

Pero hay más. Porque es más terminante S. Agustín en su *Enarratio in Ps.* 148 (n. 11) a propósito del curioso versículo, *Ignis, grando, nix, glacies, spiritus procellarum, quae faciunt verbum eius.* Porque discurre así: "Multi stulti non valentes contemplari et discernere creaturam locis suis et ordine suo, sub nutu et iussu Dei agentem motus suos, visum est illis quia superiora omnia Deus gubernat, inferiora vero despicit, abiicit, deserit, ut nec curet ista, nec gubernet, nec regat, sed casibus regantur quomodo possunt, qua possunt: et movent illos quae dicunt aliquando sibi... *si Deus plueret, numquid plueret in mare? Qualis,* inquiunt, *providentia? Getulia sitit, et mare compluitur...*" Ni se queda el Santo corto en ponderar la dificultad. Y por fin dice: "*Et quare, inquit, pisci pluit, et mihi aliquando non pluit? Ut cogites* (responde) *te in regione esse deserti, et in peregrinatione vitae;* et amarescat tibi vita praesens, et futuram desideres; aut ut flagelleris, et corripiaris et corrigaris." Y en el n. 11: "*Quo vult Deus, illuc ignis, illuc fertur nubes, sive pluviam sive nivem, sive gradinem portet*" (2). En lo cual, según la mente del Santo, hay que reconocer la acción inmediata de Dios *ad extra* por la fuerza de su voluntad en todas las cosas, *quae faciunt verbum eius,* según frase del Salmista.

5) CASIODORO, sobre el Salmo 144, v. 16, escribe: "Cognoscimus etiam in potestatae eius (de Dios) omnia constituta, quando ipso manum aperiente, omne animal benedictione completur." Que es tomar a la letra lo que tan inmediatamente en el texto sagrado significa acción de Dios en los efectos de la criatura. Y si inmediatamente lo aplica con preferencia al hombre en sentido espiritual, en este mismo sentido vuelve la acción divina a manifestarse (3). Y sobre el Salmo 146, v. 8: "In hoc et sequenti versu denuo Domini opera memoran-

(1) *P. L.*, 37, col, 1.893.
(2) *ib.* col. 1.943-1.945.
(3) *P. L.*, 70, col. 1.027.

tur... Frequenter autem Scriptura divina hanc speciem definitionis amplectitur, ut per id quod Dominus operatur, virtus eius potestasque monstretur." En que no puede ser más claro el sentido de que se trata de las mismas acciones naturales, pues el *operatur* se contrapone a la virtud y poder que sería lo remoto de la intervención divina, que en todo lo criado se debe suponer (1).

6) HAYMON, en su Comentario a los Salmos, también expresa de muchas maneras este sentir general de una acción inmediata de Dios en todos los efectos de la Naturaleza. Por ejemplo, en el Salmo 144 dice: "*Confiteantur tibi Domine omnia opera tua*, id est, causa sint cur rationabiles creaturae te laudent, et sancti tui benedicant tibi, attendentes sanctam ac laudabilem dispositionem in tuis operibus, veluti si fiat serenitas, cum nos pluviam exspectamus, vel e converso, attendunt hoc a Deo sanctificari et certa dispositione fieri." Y más adelante: "Iam oculi omnium, intentiones, in te sperant, Domine, et tu das escam illorum, id est, sive spiritualem, sive corporalem, non statim quoniam petitur, digni aliquid adest, tamen dat quando iudicat opportunum", etc. Que claramente significa, que se supone la acción inmediata de Dios (2).

7) EUTIMIO ZIGABENO, en el siglo XII, todavía conserva en gran parte la tradición de la Iglesia griega, y en su hermoso *Comentario a los Salmos*, sobre el 144, v. 16, dice: "Vidisti quomodo ostendit Propheta quod Deus bonus et benignus est universis, et quod misericordia eius super omnia opera eius; quodque non terra, pluvia, sol atque aer, sed divinum mandatum animantibus cibum largitur; per manuum vero apertionem praebendi facilitatem demonstravit." En las cuales palabras es evidente que el mandamiento divino no se puede entender en sentido moral, sino de eficiencia actual e inmediata (3). Y luego, sobre el *Salmo* 146, v. 8, dice: "Tegit quidem Deus caelum nubibus, ut pluat; pluit autem ut herbam producat atque olera. Olera vero atque herbam producit, ut mitia simul atque immitia alat pecora, quae herbis vescuntur. Dictum est autem in *Ps.* 103: *Irrigans montes de caenaculis tuis*. Quod si montes irrigat Deus, multo magis fructiferam terram irrigabit: et si irrationalium curam ac providentiam habet, multo magis rationalium habebit, propter quos irrationalia ipsa

(1) *l. c.*, col. 1.303.
(2) *P. L.*, 116, col. 681-682.
(3) *P. G.*, 128, col. 1.295.

ab eo creata sunt" (1). En esta serie de obras de Dios, que se concatenan tan naturalmente, es indudable que se supone la intervención inmediata del poder divino en su Providencia universal.

d) *Matth.*, 5, 45: *Ut sitis filii Patris vestri qui in caelis est, qui solem suum oriri facit super bonos et malos, et pluit super iustos et iniustos* 6, 26: *Respicite volatilia aaeli... et Pater vester pascit illa*, 6, 30: *Si autem foenum agri, quod hodie est, et cras in clibanum mittitur, Deus sic vestit, quanto magis vos, modicae fidei.* 10, 29: *Nonne duo passeres asse veneunt? Et unus ex illis non cadet super terram sine Patre vestro.*

Estas sentencias del Señor en San Mateo tienen su interpretación natural en la afirmación del concurso inmediato de Dios aun en las acciones más insignificantes de sus criaturas. Se necesita deshacerlas, quitarles toda la vida y toda la verdad, para sostener que sólo quieren indicar un concurso mediato y moral del mismo Dios. Si el Padre celestial no interviene en el hecho mismo, en el acto que se nombra, ¡cómo engaña la viveza de expresión de esas frases: "hace salir el sol, y llueve, y apacienta las aves del cielo, y lo viste así, y no cae en tierra sin vuestro Padre"!

Evidentemente, ni rastro se encuentra en toda la Tradición Patrística de que haya que rebajar así en el sentido filosófico estas hermosas expresiones del Salvador; y a la letra las entiende todo fiel cristiano en el sentido de la más grande actualidad en cada momento que acaecen estos fenómenos. Ni es aquí menester multiplicar los testigos que dan fuerza a esta natural interpretación. Citemos sólo un pasaje del *Opus imperfectum in Matthaeum*, que tan estimado fué de Santo Tomás de Aquino. Dice, pues, así en la homilía 16: "Considerate lilia agri, quomodo in tempore opportuno crescunt, tempore statuto formantur. In frondibus vestiuntur candore, implentur odoribus: et quod terra radici non dederat, neque radix illi, invisibili operatione Deus largitur: neque plus istis, et minus aliis; sed in omnibus eadem providentiae plenitudo servatur, ut non a sepsis nata, neque eventu acta putentur, sed Dei providentia intelligantur esse disposita." Y prosiguiendo la comparación entre el vestido de Salomón y el más hermoso de los lirios del campo, dice: "Illi homines ministrabant, istis Deus" (2).

(1) *L. c.*, col. 1.303.

(2) *P. G.*, 56. col. 723. En el pasaje aludido por ventura alguno sospechará que el autor desconocido admitía sólo la acción divina donde suponía que las cau-

e) *Job.*, 10, 8-12: *Manus tuae fecerunt me, etc.* 8. *Tus manos* (Señor) *me formaron: ellas coordinaron todas las partes de mi cuerpo, ¿y tan de repente quieres despeñarme?* 9. *Acuérdate, te ruego, que me formaste como de una masa de barro, y que me has de reducir a polvo.* 10. *¿No es así que tú me formaste como de la leche cuajada y exprimida se forma el queso?* 11. *Vestísteme de piel y carne, y con huesos y nervios me organizaste.* 12. *Me diste vida, y usaste conmigo de misericordia; y tu protección ha conservado mi espíritu.*

He aquí otro fundamento de nuestra tesis. Y cuenta que el texto, para servir al intento, no se ha descuajado del contexto; ni es en éste accidental lo que ahí se dice, o enseñanza que no se pretenda dar. Abundan en todo el capítulo esas frases, de una casi increíble plasticidad, que denotan la inmediata acción de la divina Providencia. Y lo que es más, esto es la expresión de la fe y esperanza en Dios del entonces desgraciado Job: es decir, que esas frases son su profesión de fe. Que no parece sino que para poder dudar del concurso inmediato de Dios en las causas segundas, en la formación del hombre, por ejemplo, hay que corregir la fe del santo Job. Pero el enmendar esta fe sería corregir el texto sagrado y sus enseñanzas..

Semejante fe y enseñanza no se refieren a la explicación del proceso natural del organismo humano, sino a la intervención divina en esta misma organización y desenvolvimiento. De suerte que el comentarista del libro de Job, PINEDA, puede resumir así la tradición antigua acerca del sentido de este pasaje (1): "Fere interpretes omnes tam Graeci quam Latini hanc (v. 10) cum aliis sequentibus sententiis ad naturalem hominis propagationem et generationem interpretantur, quae etiam Dei opus et beneficium est, sicut prima hominis formatio; et recte, nam ut Augustinus super Ps. 118 ait: Nihil de genitoribus aut de seminibus nascitur, si ea non operetur Deus."

Comprobaremos esta tradición con una autoridad de extremada eficacia, cual es la de SAN CIRILO de Jerusalén en sus *Catequesis.*

---

sas segundas (la tierra en el caso presente) no bastaban. Mas que se trata a la vez de la actividad de las causas segundas en general y del concurso de la divina providencia en todo, resalta a continuación; pues por un lado afirma que todo lo de la tierra procede de aquélla como regla que le impuso Dios al mandar, *Producat terra herbam pabuli* (Gen., 1, 11), y por otro, ultra el cumplimiento de este mandato, que es el curso natural de las cosas, o su constante actividad, establece el gobierno ordinario y universal de todo, en oposición a la fortuna que sería el influir sólo de las causas particulares.

(1) Ed. Neapoli 1859, vol. 1, p. 316.

Porque en la 12, que es del Verbo encarnado, para enseñar cómo todo fué puro en la formación de su cuerpo, dice, entre otras cosas: "Non veretur autem ex huiusmodi membris carnem assumere, qui est ipsorum membrorum fictor: sed quis tandem hoc nobis dicit? Jeremiae dicit Dominus: *Priusquam te fingerem in utero novi te; et antequam exires ex vulva sanctificavi te.* (*Jer.*, 1, 5). Qui igitur in fingendis hominibus (membra) contingit, nec id probro ducit; puderetne illum, sanctam carnem, illud suae deitatis velamen, propter seipsum effingere? Deus est, qui in utero hodiernum usque diem hominum fetus construit sicut Job scriptum est: *Nonne sicut lac me mulsisti, coagulasti vero me sicut caseum? Cute et carnibus me induisti, ossibus me et nervis innexuisti* (1). Aquí se puede repetir el dicho: huelgan los comentarios.

Omitimos otros testimonios, porque aunque en el fondo confirmen lo mismo, en comparación de éste parecen flojos en la expresión y son inferiores en autoridad.

f) *Rom.*, 11, 36: *Quoniam ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Todas las cosas son de El, y todas son por El, y todas existen en El.*

Este texto no tiene, a la verdad, en favor de su aplicación a nuestro caso, la tradición que tienen por ejemplo, *Joan.*, 5, 17, y *Act.*, 17, 28; por haberse ido muchos escritores eclesiásticos, en su exposición, a buscar un sentido recóndito y no literal adaptado al misterio de la Santísima Trinidad (2). Pero sin querer precisar demasiado lo que sin duda toca los confines del gran misterio divino, según la admiración con que pronunció esto el Apóstol, nos podemos contentar con una interpretación, aproximada al menos, cual la encontramos en el comentario de Santo Tomás: "Sic igitur secundum praemissa, concluye, omnia sunt ex ipso, scilicet Deo, sicut ex prima operatrice potentia. Omnia autem sunt per ipsum, inquantum omnia facit per

(1) *P. G.*, 33, col. 758. He omitido, *in ea* (esto es, los miembros) en la sentencia aducida de Jeremías, porque aunque pudo estar en la mente de S. Cirilo, no lo expresó, y así no hay por qué añadirlo, cuando ya se entiende.

(2) Véase por ejemplo cómo lo adoptaba el *Ambrosiaster*: Hoc dicto aperuit sensum, dice, qui occultus erat mundo; quia enim omnium creator est Deus (fecit enim ea quae non erant, ut essent), ideo ex ipso sunt omnia. Et quoniam ab ipso sunt, per Filium eius, qui eiusdem utique substantiae est, esse caeperunt, cuius opus Patris est opus. Quia ergo ipse operatur per Filium, per ipsum sunt omnia. Et quoniam quae sunt ex Deo, per Deum sunt: post renata in Spiritu Sancto sunt, in ipso sunt omnia, quia et Spiritus Sanctus de Deo est Patre". *P. L.*, 17, col. 155.

suam sapientiam. Omnia sunt in ipso, sicut in bonitate conservante." Todo lo cual es fácil de ver cuan a la letra se aplica a un concurso inmediato de Dios con todas las causas creadas. Pero no nos queremos ahora apoyar en la autoridad de Santo Tomás, de que al fin hablaremos.

Por el momento confirmaremos lo que nos parece el sentido obvio con la autoridad de SAN BERNARDO, el cual, primeramente en *De Consideratione*, l. 5, c. 6, n. 14, da esta concisa y naturalísima explicación. Pregunta: Quid est Deus?, y respondiendo con este texto, añade en seguida: "Ex quo omnia, creabiliter, non seminabiliter. Per quem omnia, ne alium auctorem atque alium opificem arbitreris. In quo omnia, non quasi in loco, sed quasi in virtute" (1).

Hasta aquí el comentario puede aplicarse a nuestro propósito; mas no lo aplica su autor. Pero en su sermón 4, *in Cantica* (n. 4-5), hace esta aplicación. Pues dice: "Sane esse omnium dixerim Deum, non quia illa sunt quod est ille; sed quia ex ipso, et per ipsum et in ipso sunt omnia. Tali proinde modo dignatur illa maiestas suis esse creaturis, omnibus quidem quod sunt; animantibus autem quod et vivunt; porro ratione utentibus lux, recte vero utentibus virtus, vincentibus gloria. Et in his omnibus creandis, gubernandis, administrandis, movendis, promovendis, innovandis, firmandis, nullis corporeis indiget instrumentis, qui omnia solo verbo, et corpora creavit et spiritus" (2). Y todos estos participios en *dum*, que tanto perjudican a la gracia del período, son una gran prueba de que para San Bernardo es un hecho este concurso inmediato y universal de Dios en todo, que defendemos como cierto.

g) *Textos varios.* Ponemos fin a esta parte de nuestra argumentación enunciando tan solo otros textos sagrados que en un sentido obvio importan nuestras tesis, y así desde los tiempos del Crisóstomo y San Agustín se encuentran repetidos, aun sin comentario para el mismo efecto de afirmar la acción inmediata de la divina Providencia. Tales son: *Ps.* 21, 10-11: *Quoniam tu es qui extraxisti me de ventre, spes mea ab uberibus matris meae. In te proiectus sum ex utero; de ventre matris meae Deus meus es tu.*—*Jer*, 1, 5: *Priusquam te formarem in utero, novi te; et priusquam exires de vulva, sanctificavi te.*—*Amos.*, 3, 6: *Si erit malum in civitate quod Dominus*

(1) *P. L.*, 182, col. 796.
(2) *P. L.*, 183, col. 798.

non fecerit.—*Sap.*, 8, 1: *Attingit ergo a fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.*—*Act.*, 14, 16: *Et quidem non sine testimonio semetipsum reliquit, benefaciens de caelo, dans pluvias et tempora fructifera, implens cibo et laetitia corda nostra.*—1 *Cor.*, 3, 7: *Itaque neque qui plantat est aliquid, neque qui rigat; sed qui incrementum dat Deus.*—12, 5: *Et divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus.*—15, 37-38: *Et quod seminas, non corpus quod futurum est seminas, sed nudum granum, ut puta tritici aut alicuius ceterorum. Deus autem dat illi corpus sicut vult, et unicuique seminum proprium corpus.*—*Phil.*, 1, 6: *Confidens hoc ipsum, quia qui caepit in vobis opus bonum, perficiet usque in diem Christi Jesu*, etc. Todo lo cual, o dice claramente lo que defendemos, o lo infiere con lógica consecuencia (1).

Para resumir ahora este sencillísimo argumento, añado tan sólo que de tal manera nos hablan las Escrituras de una acción divina en todo lo que se ve, que todo depende de Dios tan inmediata y realmente como real e inmediatamente depende un efecto de su propia causa eficiente en el orden de la Naturaleza. Dios es la causa de todo; no sólo de la substancia de las cosas, sino de su primero y su-

(1) No negaré empero que existe alguna frase en la Escritura que diríase que dice esto mismo y no lo dice. Me refiero en particular a la sentencia de Isaías 26, 12 *Domine, dabis pacem nobis, omnia enim opera nostra operatus es nobis.* S. Jerónimo, por ejemplo, defiende, según veremos, nuestra tesis, pero en vano se buscará en su Comentario de Isaías en este pasaje una indicación al menos de esta verdad que parecen decir las palabras. Más aún: el P. Lesio, gran defensor del concurso inmediato, hizo del mismo texto un análisis incisivo, que se puede decir que lo inutilizó ante la ciencia teológica para el caso. Le habían opuesto este lugar contra su sistema, de *Auxiliis*, y responde: "Locus autem Is. 26, non recte hic citatur ab auctore. Non enim dicitur *in nobis*, sed *nobis*. Totus versiculus. sic habet, *Domine*, etc. Ita, ad verbum ex Habraeo. Septuaginta verterunt ad sensum, παντα ἀπέδωκας ἡμῖν, id est, *omnia reddidisti nobis*. Triplex sensus affertur a Patribus. Primus est. Rediddisti nobis merita supplicia, itaque tandem da pacem; praesta misericordiam. Ita Hieronymus, Procopius, et multi recentiores. Huc inclinat versio nostra, hoc sensu: Quod opera nostra merebantur, nobis, fecisti, q. d. mercedem operum nostrorum nobis dedisti. Nam merces operum interdum opera vocantur in Scripturis, *Apoc.* 14. *Opera enim illorum sequuntur illos*, id est, merces operum, Secundus est, Da nobis, pacem, id est Spiritum Sanctum, vel Christum, et omnia simul reddidisti, id est, reddideris, dederis omne bonum. Ita Ciryllus exponit lib. 10 *in Joan cap.* 7, et Procopius in Comment. huius loci. Tertius est. Da nobis pacem inmortalitatis et coronam iustitiae, quia omnia quae promisisti reddidisti nobis et implesti. Ita Augustinus in *Psal.* 71 in principio, et Hieronymus in hunc locum". Dejando tan sólo la posibilidad de un sentido favorable a la tesis. Véase *De Gratia efficaci. Decretis divinis, Libertate arbitrii et Praescienta Dei conditionata, Disputatio Apologetica* (Antuerpiae, MDCX), p. 29.

cesivos desenvolvimientos, que son la manifestación de la causalidad de las cosas mismas y sus efectos. Este concurso inmediato es parte principal de la divina Providencia con que Dios llega de un confín al otro del Universo con su sabiduría, voluntad y poder. Todo se realiza, desenvuelve o vive en El, no como en su lugar propio, sino como en su causa propiísima. El es esta causa perenne de la distinción, variedad y hermosura de la creación, siempre en movimiento o acción. El gobierna esta misma creación efectivamente, no como por título moral o mera denominación. El lo administra inmediatamente todo, debiéndole el ser, aun con respecto a su organismo, tan inmediatamente el último de los mortales que nace hoy sobre la tierra, como se lo debió el primero.

Finalmente, como nadie dista de Dios por algún espacio que se halle interpuesto entre él y Dios, así ningún efecto pende menos inmediatamente de Dios por alguna otra causa que quede interpuesta entre Dios y el mismo e impida en él la acción inmediata de Dios. Todo depende en todo inmediatamente de Dios, y, por tanto, Dios concurre inmediatamente en todas las acciones y efectos de las causas segundas.

LUIS TEIXIDOR

(*Continuará*).

CRITICA DE UN PRINCIPIO DE PSICOLOGIA

Después de exponer las sentencias, trataremos cuatro puntos: 1.°, la importancia que el principio tiene en la escolástica; 2.°, el sentido del principio; 3.°, discutiremos su valor; 4.°, investigaremos si hay algún otro principio que pueda sustituirlo con ventajas (1).

* * *

1. SENTENCIAS.—El principio fué insinuado por Aristóteles, lo formuló más claramente Avicenna, y le dió la fórmula definitiva Santo Tomás, a quien siguen los escolásticos, exceptuados muy pocos. Rechazan el principio Ockam, Gabriel, Gregorio Ariminense, Bassoli, Arriaga, Puente Hurtado, S. I., y el P. Cristóbal Ortega, S. J. El P. Ortega, al hablar de la prueba que trae Santo Tomás, dice así: Huic discursui ex tanti Doctoris auctoritate (consentimus) potius quam ex principiis, quae non satis nobis ejus veteres discipuli et interpretes, ut pleraque alia, explicuere, nosque, prae nostri ingenii imbecillitate, non assequimur. Y más adelante añade: Multa in D. Thomam reverentia et fide opus fuit subtilissimo nostro Molinae, ut satis probabilem discursum diceret, sicuti et Valentiae et Quirós.

2. IMPORTANCIA DEL PRINCIPIO EN LA ESCOLÁSTICA.—La importancia que dieron los escolásticos a este principio, se demuestra claramente, viendo las aplicaciones que de él hicieron. *Usaron de* él para probar que Dios tiene inteligencia en sumo grado. Razón:

(1) BIBLIOGRAFIA: S. THOM. 1, q. 14, a. 1; *Contr. gg.* L. 1. c. 44, n. 4; *De Verit.* q. 2, a. 2, c.; *Summ.* 1. q. 84, a. 2, c.—CAPREOLUS, I. d. 35. FERRARIENSIS, *Cont. gg.* L. 1. c. 44, Quarto...—CAJET. 1, q. 14, a. 1. BÁÑEZ, *ibid.*—JOANNES A S. THOMA, *Cursus theol*, t. 2, p. 422, nn. X, XIX, XXI ubi sunt notiones, et nn. XI. XII, XVII, ubi sunt probationes.—Salmanticenses, (VIVES), t. 1, p. 331, nn. 36, 37 39.—GREDT, *De cognitione sensuum*[2] nn. 3-4.—BILLOT, *De Deo*[4] p. 178.—SUÁREZ, *Met.* d. 35, s. 3. n. 18.—VALENTIA, 1, q. 14, a. 1.—TOLETUS, *ibid.*—FASSOLUS, *ibid.*—RUIZ DE MONTOYA, *De Scientia Dei*, d. 1, ss. 3-5.—ARRIAGA, *Cursus theol.* t. 1, d. 15, n. 15.—CHRISTOPHORUS ORTEGA, *De Deo*, Controv. 2, d. 1, q. 3, certamen 1, n. 3, et certamen 2, n. 5.—URRÁBURU, *fus.* t. V, p. 317; et t. VIII, p, 12,

La inmaterialidad es la raíz del conocer; pero Dios es inmaterial en sumo grado, como es evidente; luego Dios tiene inteligencia, y ésta en sumo grado. *Usaron* también del principio, para probar que no puede haber ninguna substancia espiritual que no sea inteligente; tesis que en la Compañía no podemos impugnar. En tercer lugar, usaron del principio para probar la espiritualidad del alma, de la siguiente manera: La inmaterialidad es raíz del conocer, y, según el grado de inmaterialidad, será el grado del conocer; y convirtiendo la proposición se podrá con derecho decir que todo ser cognoscitivo es inmaterial; pues si conoce, tiene la raíz de donde procede el conocer, que es la inmaterialidad; por lo mismo se puede asegurar que, según el grado del conocer, será el grado de inmaterialidad. Es así que el alma posee la totalidad del grado cognoscitivo, porque se termina al ente en cuanto tal, y por lo tanto a todo lo cognoscible; luego es totalmente inmaterial, es decir, independiente en su ser de la materia. *Finalmente* usaron del principio, para establecer la serie ordenada de los seres, según el grado de la inmaterialidad y del conocer. Prueba. La inmaterialidad es raíz del conocer, y, según el grado de inmaterialidad, será el grado del conocer; luego, cuanto más inmaterial sea un ser, será más cognoscitivo; ahora bien, en el ínfimo grado de inmaterialidad está el ser sensitivo; más inmaterialidad tieen el alma humana, que, aunque depende extrínsecamente en el obrar de la materia, y es forma substancial del cuerpo humano, no depende, sin embargo, intrínsecamente de la materia en sus operaciones intelectivas; mayor inmaterialidad aún tienen los ángeles, que ni siquiera son formas de la materia, ni dependen extrínsecamente de ella en sus operaciones intelectivas; y entre los mismos ángeles, unos están más apartados que otros de las condiciones de la materia, como es la pasividad, y por eso con menos especies rebicidas, tienen mayor inteligencia; finalmente en la cumbre de la inmaterialidad está Dios, separado de toda materialidad y de toda pasividad, que con una sola especie, y ésta no recibida, se entiende a sí mismo y a todas las cosas. Si esta es la serie de los grados de inmaterialidad, en ese mismo orden ascendente habrá que colocar la perfección cognoscitiva de los seres. Y viceversa, sabiendo los grados del conocer, conoceremos los grados de inmaterialidad de los seres. Los seres menos cognoscitivos son los animales, que solamente sienten; más cognoscitivo es el entendimiento humano, cuyo objeto adecuado es el ser.

y cuyo objeto formal es lo sensible; más cognoscitivo es el entendimiento angélico, cuyo objeto adecuado es el ser, y el formal son las formas separadas; y en lo sumo de la escala cognoscitiva está Dios, cuyo objeto adecuado es el ser, y el cuasi formal es su esencia infinita. Y siendo este el orden de los grados del conocer, en ese mismo orden ascendente habrá que colocar la perfección de la inmaterialidad de los seres.

Por aquí se ve la importancia que dan los escolásticos al principio, y al mismo tiempo podremos observar la facilidad que este principio reporta para clasificar los grados del ser y del conocer, y la elegancia que presta a una buena pluma que quiera relacionar lo sumo con lo ínfimo, y lo mediano con ambos extremos.

Pero el filósofo realista no admite un principio por la utilidad, facilidad y elegancia que reporta, sino por la verdad que contiene. Examina sus pruebas, y si las halla eficaces, lo admite; si no las halla eficaces, lo arrumba, para que los utilitaristas, estilistas y poetas se diviertan con él.

Empecemos ya a escudriñar su valor, para lo cual será ante todo necesario establecer el sentido del principio.

3. SENTIDO DEL AXIOMA.—El axioma suena así: La inmaterialidad es raíz del conocer. Primero daremos su significado de una manera general, y después aclararemos cada uno de sus términos. Así como la masa es raíz del peso, o mejor, de que un ser sea pesado, del mismo modo la inmaterialidad es raíz del conocer, o mejor, de que un ser sea cognoscitivo. Y así como a mayor masa corresponde mayor pesadez, porque aumentada la razón se aumenta lo razonado, así a mayor inmaterialidad corresponde mayor grado cognoscitivo. Y viceversa: así como podemos decir que a mayor pesadez corresponde mayor masa, ya que aumentado lo razonado, se ha de haber aumentado la razón, así podemos argüir que a mayor poder cognoscitivo, corresponde mayor inmaterialidad. Por consiguiente, de la proposición directa y de la convertida, podemos establecer estos axiomas: La inmaterialidad es raíz del conocer, y según el grado de inmaterialidad será también el grado del conocer. Y viceversa: el ser cognoscitivo es inmaterial, y a mayor grado de conocer corresponde mayor grado de inmaterialidad. Cualquiera de estas formas se suele tomar como principio para argüir, según lo exijan los problemas, a cuya solución se aplica.

Visto ya el significado del axioma de un modo global, vengamos a la explicación de los términos.

Y comenzando por el último, *conocer* se toma en el sentido amplísimo de aprehender conscientemente algún objeto, ya sea por la sensación, ya por simple intelección, o por juicios y raciocinios, ya sea por intelección creada o increada.

Mas el conocer podría tomarse por el acto 2.° de conocer, o por el acto 1.°, e. d. por la facultad próxima accidental cognoscitiva, o por la perfección substancial del ser cognoscitivo; ¿en qué significación tomamos aquí el término *conocer*? No lo entendemos en el sentido de acto de conocer, distinto de la substancia, ni como la potencia accidental cognoscitiva, sino como la perfección substancial del ser cognoscitivo. La razón es porque este principio habla de todo ser cognoscitivo, y por consiguiente del mismo Dios; y si el conocer se tomase por el acto accidental de conocer o por la potencia accidental cognoscitiva, atribuiríamos accidentes a Dios, lo cual es absurdo.

El segundo término, que se ha de aplicar, es raíz del conocer. Raíz puede significar causa estrictamente tal, o simplemente razón suficiente. Aquí no puede significar lo mismo que causa, ya que el principio habla también de Dios, y en Dios no se puede poner nada causado. Significa, pues, lo mismo que razón suficiente u ontológica. Si, pues, la inmaterialidad es razón de la perfección substancial cognoscitiva, será anterior al grado cognoscitivo, no con anterioridad de duración o de naturaleza, ni con anterioridad meramente lógica, sino con prioridad de razón. Aclaremos esto. La inmaterialidad ha de ser anterior al grado cognoscitivo, porque la razón es antes de lo razonado. No ha de ser anterior al grado cognoscitivo con anterioridad de duración o de naturaleza, porque la inmaterialidad ni es causa del grado cognoscitivo, ni distinta de él. Ni basta una prioridad meramente lógica, porque ésta se da aun en aquellos seres que son posteriores a su razón suficiente; y así en la prueba de la existencia de Dios, los seres contingentes son lógicamente anteriores al ser necesario, y sin embargo son efectos de éste. Síguese que solamente se puede admitir la prioridad de razón, que, como dice Lossada (t. 5, p. 258, n. 1), reperitur interdum inter praedicata sola ratione distincta, quando unum concipitur ut radix alterius: non enim rationale dicitur prius admirativo, et admirativum, risibili: non enim hic intrevenit realis causalitas (Cfr. Suárez, *Met.* d. 1, s. 1. n. 29; et

s. 5, n. 38...). Significamos, pues, que la inmaterialidad es tal condición o cualidad entitativa del ser, que lleva consigo el grado cognoscitivo.

Vengamos a explicar *el término primero*. Inmaterialidad es cierta elevación sobre la materia y sus fuerzas. Todos convienen en que la inmaterialidad, que es raíz del conocer, no es necesario que llegue a espiritualidad; pues si ésta fuese la raíz del conocer, las bestias no serían cognoscitivas, ya que no tienen ninguna forma espiritual.

Es, pues, necesario dar al término *inmaterial* un sentido más amplio. Ya se sabe, que siendo la inmaterialidad cierta elevación sobre la materia, le conviene a la forma de las plantas, de los animales y del hombre, a los ángeles y a Dios. ¿Habrá que dejar toda esta amplitud al término inmaterial en el principio de que tratamos? Claro está que no; pues de lo contrario, como las plantas tienen también un principio inmaterial, habría que decir que son seres cognoscitivos, lo cual es falso. Si, pues, la significación del término inmaterial no se puede restringir tanto, que equivalga al término espiritual, pues de lo contrario los animales no conocerían; si no ha de ser tan amplia, que convenga también a las plantas, pues de lo contrario éstas serían también seres cognoscitivos, ¿cómo la determinaremos de manera que convenga a los seres cognoscitivos y solamente a ellos? La respuesta a esta cuestión embarazosa la dejamos para el tercer punto, donde discutiremos el valor del principio. Por ahora quede asentado que la significación del axioma es la siguiente: La inmaterialidad es la raíz, es decir, la razón suficiente por qué un ser tiene el atributo substancial de ser cognoscitivo.

4. DISCUSIÓN DEL PRINCIPIO.—Para proceder con claridad, anticiparé las conclusiones, que pretendo demostrar. Afirmo en primer lugar que el principio es tautológico; en segundo lugar, que siendo tautológico, es completamente inútil; y finalmente que las pruebas que suelen aducirse en su favor, no lo libran de estos defectos.

A) El principio es tautológico. Ya hemos dicho que el término inmaterialidad no se puede restringr tanto, que signifique lo mismo que espiritualidad, pues de lo contrario las bestias no conocerían; y que tampoco se puede tomar en toda la amplitud de que es capaz, pues de lo contrario también conocerían las plantas, ya que gozan de un principio inmaterial. Hay, pues, que restringir la significación del término de una manera conveniente; mas esta limi-

tación no se puede hacer sin que inmaterial sea expresamente sinómo de cognoscitivo; luego el principio se reduciría a esta forma: el ente cognoscitivo es cognoscitivo, lo cual es pura tautología. El discurso es claro, y sólo habrá que demostrar la menor, a saber que ro se puede restringir debidamente el término inmaterial sin hacerlo expresamente sinónimo de cognoscitivo. La demostración la haremos recordando las explicaciones de inmaterialidad que dan los mantenedores del axioma.

Santo Tomás da a entender (1, q. 14, a. 1.) que lo inmaterial en el axioma es aquello que no tiene las restricciones que impone la materia, o sea aquello que tiene toda la amplitud de que es capaz la esencia o forma no coartada por la materia. Pero si rogamos a Santo Tomás y a sus comentadores que nos expliquen más esta irrestricción o ilimitación propia de lo inmaterial, nos responderán que es aquella propiedad por la cual el ser es capaz de recibir o poseer las formas de los otros seres, no entitativamente y físicamente, como la materia recibe las formas, sino de una manera intencional, representativa, en orden al conocimiento; o de otra manera, inmaterialidad es la propiedad del ser por la que éste puede recibir o poseer especies impresas de los objetos. Y si lo inmaterial es lo mismo que lo irrestringido o lo amplio; y si irrestringido y amplio es lo mismo que receptivo de especies intencionales en orden al conocimiento, ya se ve que inmaterial es lo mismo que cognoscitivo, y entonces el principio se reduce a la tautología de que lo cognoscitivo es cognoscitivo.

De la misma manera se expresa Juan de Santo Tomás (1, q. 14 a. 1, *Cursus Theol.* 2, 422, X). Immaterialitas hic intelligitur non solum purificatio a materia, prout praecise dicit negationem illius sed prout dicit elevationem supra modum materiae quantum ad hoc quod est recipere alia a se..., non in ipso esse entitativo et materiali, quo res sunt in seipsis, sed in quodam esse formali, i. e. intentionali seu repraesentativo, quod vocatur esse immateriale, ad distinctionem ipsius esse, quo res exsistit in se entitative. Y, más adelante (n. XIX): Immaterialitas sumitur pro eo quod potest recipere aliud, non solum ut propriam formam, sed secundum quod est forma alterius, ut explicatum est, a saber, intentionaliter et repraesentative. No de otra suerte hablan los Salmanticenses (t. I, p. 331, nn. 36, 37, 39), Báñez (1, p. 14, a 1), Fassolus, Ruiz de Montoya (l. cit.), etc.

Demasiado claro aparece que con estas explicaciones el principio se reduce a una pueril tautología, y por esto se han esforzado los autores en dar otra explicación además de la dicha. Y así dicen que inmaterial es aquella forma que hace sus operaciones sin el concurso eficiente de las cualidades materiales. Toledo en su clásica brevedad se expresa así (1, q. 14, a. 1): Forma habens operationem, ad quam vel materia vel qualitas materialis non convenit ut principium, dicitur non habere totum esse comprehensum a materia, sicuti est forma sensitiva; dum enim sentit, non per ullam qualitatem materialem elicit operationem; ob id incomprehensa dicitur aliquo modo a materia. La misma noción propone también Juan de Santo Tomás, inspirado en un pasaje de Santo Tomás, quien explicando la diferencia que hay entre las formas vegetativas de las plantas y las sensitivas dice así (*Contra Gentes*, L. 2, c. 68): Formae vegetativae, licet eis deserviant qualitates elementares, tamen ultra eas operantur motus vitae; super istas sunt formae sensitivae, quarum operationes, ut videre, audire & non exercentur calefaciendo et infrigidando, sicut actiones vegetativae, licet organa sensuum, in quibus exercentur, disponantur debite per tales qualitates. También adopta esta noción el P. Ruiz de Montoya. Si, pues, inmaterial no es lo mismo que cognoscitivo, sino lo mismo que ser que obra sin el concurso de la materia, o por lo menos sin el concurso de las fuerzas materiales, se habrá limitado suficientemente el término inmaterial, de manera que no comprenda a las plantas y sin que haya tampoco tautología.

Confieso que si la doctrina aquí enseñada es verdadera, ha desaparecido la tautología; el principio sonaría así: lo que obra sin el concurso de la materia es cognoscitivo; en la cual proposición el sujeto no es sinónimo con el predicado. Mas creemos que la doctrina enseñada es falsa, o que por lo menos no establece diferencia alguna entre las formas vegetativas y sensitivas, si no es a costa de volver otra vez a la tautología. Declaremos estos asertos.

¿Se quiere decir que la sensación se hace sin el concurso de la materia? Mas esto es completamente falso; si así fuera, los brutos tendrían alguna operación hecha solamente por el alma, de donde se seguiría que el alma de los brutos es subsistente y espiritual, lo cual es absurdo.

Pues ¿qué es lo que se quiere decir? Tal vez quieran enseñar los autores mencionados que la sensación se hace, no por facultades pu-

ramente materiales, como son la luz, el calor, la electricidad, etc. Mas en este caso no se establece ninguna diferencia entre las formas sensitivas y vegetativas. Las operaciones de las plantas tampoco se hacen con potencias puramente materiales, sino con potencias del mismo orden que la forma vegetativa, es decir, con potencias inmateriales. La nutrición consiste formalmente en que el alma del vegetal informe nueva parte de la materia, la cual de esta manera se incorpore al ser vegetal; y nadie dirá que esto es un efecto del enfriar o calentar. La generación consiste en producir una nueva forma substancial vegetativa unida a una partícula de materia; y nadie dirá tampoco que esto es efecto únicamente del calentar y del enfriar; así que el ser vegetativo hace también sus operaciones con facultades que no son puramente materiales, y con acciones que no son puramente calentar y enfriar; por consiguiente esta noción de inmaterialidad no diferencia bastantemente al ser vegetativo del sensitivo, de donde se seguirá o que ambos son cognoscivos, o que ambos son igualmente no cognoscitivos.

Se dirá que aunque la misma nutrición y generación no son efecto de una *calefactio* o *infrigidatio*, sin embargo, el calor ha de concurrir por lo menos como instrumento elevado por la facultad vital. Es cierto; mas una cosa parecida sucede en la sensación. La sensación se efectúa con el concurso inmediato del objeto o por una especie impresa producida por el objeto. Si se hace con el concurso inmediato del objeto, ya se ve que se hace con el concurso de una cualidad puramente material. Si se hace con el concurso de la especie, también ésta es puramente material. En efecto: no puede ser espiritual, como es patente; tampoco puede ser del orden inmaterial a que pertenece el alma o la potencia sensitiva o los actos sensitivos; pues tal especie ha sido producida por el objeto, que, siendo puramente material, no ha podido producir una especie inmaterial. Se dirá que es de orden intencional, o sea que no es ni puramente material, ni espiritual, ni inmaterial o de orden psíquico. Mas tal dificultad ya la pulverizó el P. Suárez; estos seres intencionales son algo físico y real; por consiguiente han de ser o materiales o inmateriales; no hay medio entre ambos; y como se dice que inmateriales no pueden ser las especies sensitivas, resta que sean materiales, y, por consiguiente hay que decir que la sensación se hace con el concurso de fuerzas puramente materiales, lo mismo que la nutrición y

la generación. Queda demostrado que la doctrina enseñada por los autores mencionados es falsa, o por lo menos no diferencia suficientemente a los vegetales de los animales, de donde se seguiría que ambos son igualmente cognoscitivos o igualmente no cognoscitivos.

Insistirá alguien diciendo que hay una disparidad entre la inmaterialidad de las formas vegetativas y sensitivas, y es que la cualidad material con cuya ayuda se hacen las operaciones vegetativas, no es forma intencional, y las cualidades materiales con cuya ayuda se hacen las sensaciones, son formas intencionales recibidas en el agente en orden a representar o a conocer. Precisamente esta instancia es la demostración de lo último que propusimos, a saber, que no se logra establecer una diferencia entre las formas vegetativas y sensitivas, sino a costa de volver a la tautología. Porque decir que las formas sensitivas son inmateriales, en cuanto que son capaces de recibir formas intencionales u ordenadas al conocimiento, es lo mismo que decir que las formas inmateriales son inmateriales, en cuanto que son cognoscitivas, y en este caso la tautología es evidente.

B) Vemos, pues, que toda tentativa de explicar el término inmaterial, acaba por hacerlo sinónimo de cognoscivo, con lo cual el principio sonaría así: el ente cognoscitivo es cognoscitivo.

Demostrado que el principio es tautológico, pasemos a declarar cómo es completamente inútil e infecundo.

La primera razón es porque al hacer la aplicación del principio a problemas particulares, se hace un raciocinio, en que no hay sino dos términos, y esto nunca conduce a venir en conocimiento de lo desconocido. Para probar que Dios es cognoscivo, se diría: lo inmaterial es cognoscitivo; pero Dios es sumamente inmaterial, luego Dios es sumamente cognoscitivo. Substituyendo términos, el raciocinio sería éste: Lo cognoscitivo es cognoscitivo; pero Dios es cognoscitivo; luego Dios es cognoscitivo.

La segunda razón es porque el término inmaterial no se toma en toda la amplitud de que es capaz, sino solamente en el sentido de inmaterial cognoscitivo; con lo cual se está diciendo a voces que hay dos géneros de inmaterial; uno cognoscitivo y otro no cognoscitivo, y esto es dar ocasión al adversario para distinguir el argumento con una distinción irrebatible. En el ejemplo antes citado, la mayor, o sea, que lo inmaterial es cognoscitivo, la distinguirá así: todo lo inmaterial, niego; algún inmaterial, o sea el del género cognoscitivo, concedo; y

concediendo la menor, o sea que Dios es inmaterial, contradistinguirá el consiguiente así: si todo lo inmaterial es cognoscitivo, concedo; si hay dos géneros de inmaterial, uno cognoscitivo y otro no cognoscitivo, niego el consiguiente hasta nueva prueba. En resumen, el término sería equívoco, y por esto sería vana la prueba fundada en él.

Hemos demostrado que es imposible determinar la significación del término inmaterial, sin hacerlo sinónimo de cognoscitivo, con lo cual el principio resultaría tautológico, y por tanto inútil e infecundo; pero si las mismas nociones hacen imposible el conato de comenzar la prueba del principio, ¿hallaremos tal vez alguna luz en los argumentos que aducen sus defensores para probarlo? Veámoslo.

Y sea el primer argumento el que aduce Santo Tomás (1, q. 14, a. 1): La inmaterialidad de un ser es la razón de su amplitud e irrestricción: es así que la amplitud e irrestricción de un ser es la razón de conocer; luego la inmaterialidad es la razón del conocer. El argumento es claro; y la mayor, o sea, que la inmaterialidad es la razón de la amplitud e irrestricción, la puebra así:

La materia es la raiz de la individuación numérica, por la que el ser de tal manera se restringe a ser él, que no se extiende a ser todos los de su especie; luego quitada la materia, se quita también la restricción, con lo cual el ser queda irrestringido y amplio.

La menor, o sea, que la amplitud e irrestricción de un ser es la razón del conocer, la demuestra así: el ser amplio e irrestricto tiene todo lo necesario y suficiente para conocer; porque para conocer es necesario y suficiente que el ser, quedando el mismo, pueda ser otros, en cuanto que pueda recibir las especies intencionales o formas de otros seres, sin la materia de ellos; pero el ser amplio e irrestringido puede llegar a ser otros, quedando el mismo, pues de lo contrario estaría restringido a sí solo; luego el ser amplio e irrestringido tiene todo lo necesario y suficiente para conocer.

El argumento repetido brevemente es: la inmaterialidad es la raíz de la irrestricción y amplitud; pero la amplitud e irrestricción es la raíz del conocer; luego la inmaterialidad es la raíz del conocer.

Pero cuando en la mayor se dice que la inmaterialidad es la raíz de la irrestricción y amplitud, pregunto: ¿qué se entiende por inmaterialidad? ¿Todo lo que se eleva sobre la materialidad? Mas entonces las plantas conocerían. ¿Lo espiritual? Entonces los anima-

les no conocerían. ¿Lo cognoscitivo? Entonces el principio es tautológico y vano.

Además, la prueba de esta misma mayor se funda en que el principio de individuación es la materia signada, el cual es ciertamente falso. Y aunque lo admitiésemos como verdadero, sólo se seguiría que lo inmaterial tendría toda la amplitud entitativa, intensiva y extensiva de que es capaz la esencia específica del ser; es decir, que sería una especie subsistente y separada, en la cual no habría pluralidad de individuos, pero no se seguiría que tuviese la amplitud e irrestricción cognoscitiva. Y lo que es peor, se seguiría que el alma de los brutos y del hombre no conocen; porque individuándose por la materia, como cualquier otra forma material, tendría la misma coartación y restricción que todas las formas materiales.

De la menor, en la que se dice que la irrestricción es la raíz del conocer, no hay para qué hablar mucho. Pues pudiendo distinguirse dos irrestricciones: una entitativa, propia de las formas subsistentes puras, que se individúan por su diferencia específica, y no permiten muchos individuos bajo la misma especie; y otra cognoscitiva, preguntamos: ¿de qué irrestricción se habla? Si de la entitativa, ésta no conviene a las formas de los animales ni del hombre, que se individúan por la materia, según la doctrina tomística, y por tanto tendrían aquella restricción, que impide el conocer; además, aunque absurdamente concediésemos que tal irrestricción entitativa les conviene a las formas de los animales y del hombre, de manera que se individuasen por su diferencia específica, todavía no se ha dado ningún argumento para probar que tal modo de irrestricción lleva consigo el conocer. Mas si en la menor se habla de la irrestricción cognoscitiva, entonces el sentido de esa menor sería el siguiente: lo irrestricto, es decir, lo cognoscitivo, es razón de lo cognoscitivo, lo cual es tautológico y vano.

Así que este primer argumento no ha traído auxilio eficaz al axioma.

De una manera más recóndita arguye Santo Tomás (*Contra gg.*, L. I, c. 44) y con él el Ferrariense (*ibid.* IV...). Presupone el Ferrariense ante todo que lo cognoscible, para poderse conocer, se ha de elevar al orden del cognoscente, pues de lo contrario no podría recibirse en él, como es necesario para la cognición. Presupone, además, que se ha de elevar también a aquella categoría del ser, en

que está la raiz, por la que el cognoscente es cognoscente. Pues claro está que el ser cognoscitivo y la razón entológica por la cual es cognoscitivo, son una misma cosa; luego si es necesario que el cognoscible se eleve al grado del cognoscente, se habrá de elevar al orden de perfección, a que pertenece la raiz por la que el cognoscente es cognoscente. Lo aclara con un ejemplo. Si suponemos que una planta se eleva al ser del hombre, es necesario que también se eleve al orden de perfección a que pertenece la razón, por la cual el hombre es hombre; y como la razón, por la que el hombre es hombre, es porque es animal racional, será necesario que, si la planta se eleva al ser del hombre, se eleve también a la categoría de animal racional. De la misma manera, si el cognoscible se ha de elevar al orden del cognoscente, se habrá de elevar al orden en que está la razón, porque el cognoscente es cognoscente. Presupone, en tercer lugar, que esta elevación del cognoscible, es por necesidad elevación al orden inmaterial, o sea que se ha de recibir en el cognoscente una especie impresa del cognoscible, la cual es el mismo cognoscible sin la materia del cognoscible. (Y en la doctrina de la identidad entre el cognoscible y el cognoscente se detienen ampliamente todos los tomistas en este lugar de Santo Tomás y en el antes citado).

Echados estos fundamentos, construye sobre ellos el Ferrariense su argumento. Para que lo cognoscible se pueda conocer, es necesario que se eleve al orden del cognoscente, a fin de que pueda recibirse en él intencionalmente; y por consiguiente se ha de elevar al orden en que está la raiz, por la que el cognoscente es cognoscente; luego si conocemos el orden a que se ha de elevar el cognoscible, conoceremos la razón por la que el cognoscente es cognoscente; es así que el cognoscible se ha de elevar al orden inmaterial, para que se pueda conocer, luego lo inmaterial es la raíz del conocer. El argumento es irreprochable en la forma. Examinemos las premisas.

El antecedente, que afirma la necesidad de que el cognoscible se eleve al orden del cognoscente, a fin de que pueda ser recibido en él por medio de la especie impresa, presupone toda la doctrina de la especie impresa, como lo confiesa ingenuamente Juan de Santo Tomás; pero esta doctrina es tan débil, que no puede servir de fundamento para establecer un principio de tanta trascendencia como el que nos ocupa. Mas podemos concederlo benévolamente por ahora. *El primer consiguiente* decía: Luego si conocemos el orden del ser,

a que se tiene que elevar el cognoscible, para ser conocido, conoceremos la razón por la que el cognoscente es cognoscente. También lo podemos conceder con la explicación del Ferrariense. *La menor subsunta* era: Es así que, para que el cognoscible se pueda conocer, es necesario que se eleve al orden inmaterial. Mas ¿cómo la prueba? La primera prueba puede ser general para toda facultad cognoscitiva, y es porque el ser cognoscible ha de unirse al cognoscente sin la materia del cognoscible. Respondemos que aun concediendo que existan las especies, y que éstas no han de tener la materia del cognoscible, todavía podrían ser una cualidad material, por lo menos para los sentidos; y en este caso es falso que el cognoscible se eleve al orden inmaterial, y por consiguiente será falsa la menor. La segunda prueba que aduce expresamente el Ferrariense, y con él todos los tomistas, se refiere más particularmente al entendimiento, y es como sigue: las especies han de ser universales; luego están desprovistas de materia, porque de lo contrario serían singulares, ya que la materia es principio de individuación. Mas 1): Esta razón supone que lo primero que conoce el entendimiento es el universal, lo cual reputamos falso con Suárez y con otros muchos. 2) Supone, además, que el principio de individuación es la materia signada, lo cual reputamos asimismo falso con el mismo Suárez y con otros muchos. 3) Aunque admitiésemos este principio, se arguye mal. Si fuera verdad que el principio de individuación es la materia signada, todavía no sería posible deducir de aquí que la especie impresa fuese espiritual o destituida de materia; para esto sería preciso saber antes que la especie inteligible es entitativamente universal o forma pura o separada; porque si en su entidad no es forma universal o pura o separada, será entitativamente una forma individualizada; y entonces, según el principio de individuación, sería una forma material; mas ¿quién se atreverá a afirmar que la especie es universal en su entidad, o forma pura? o ¿qué razón se podrá aducir para demostrarlo? Ciertamente esta doctrina no la enseñarán los tomistas, porque entonces admitirían el entendimiento separado y único de Averroes. Admitimos gustosos que la especie inteligible ha de ser espiritual, pero no fundados en que ella es universal, o sea una esencia subsistente, ni en que la materia sea el principio de individuación, sino en otras razones, que no es del caso explanar ahora. 4) No dejaremos de advertir que la prueba fundada en la especie inteligible es demasiado

particular, para fundar el principio en toda su universalidad. Si lo inteligible, para ser entendido es necesario que se eleve al orden espiritual, sabremos que la razón por qué el inteligente es inteligente, es porque es espiritual; mas de aquí no se sigue que la razón porque todo cognoscente es cognoscente, es la inmaterialidad. 5) Finalmente, como no conviene usar de los términos sin saber su significación, preguntemos al Ferrariense en qué sentido toma él la palabra inmaterial, cuando afirma que el cognoscible se ha de elevar al orden inmaterial. ¿Es lo mismo que espiritual? Luego los animales no conocerían. ¿Es lo mismo que elevado sobre la materia? Luego las plantas serían capaces de recibir el cognoscible, como dotadas de un principio inmaterial. Nada de eso, responde: inmaterial es lo mismo que intencional o cognoscitivo u ordenado al conocimiento. Mas si lo inmaterial es lo mismo que intencional o cognoscitico, volvemos a la tautología vana e infecunda.

Otros muchos argumentos aducen Toledo, Ruiz de Montoya y Fassolus, como son ex inductione, ex elongatione a materia, &. No podemos detenernos a examinarlos todos. Sólo advierto que todos ellos adolecen de los mismos defectos que hemos anotado en los ya examinados. Está visto que la barquilla de este axioma no adelanta sino a fuerza de remos quebrados y velas rasgadas, como son la necesidad de las especies, el primum cognitum, el principio de individuación por la materia signada, y, sobre todo, la misteriosa obscuridad, en que se envuelve la noción de lo inmaterial, cuya explicación o bien se omite, como si fuera superflua, o bien se reduce a hacer de lo inmaterial un sinónimo de lo cognoscitivo. ¿Quién, pues, se atreverá a surcar con ella la mar, para buscar el vellocino de la ciencia?

Hemos terminado la fatigosa tarea de escudriñar el valor del axioma. Antes de pasar a señalar otro principio que le sustituya con ventaja, conviene deshacer algunos reparos.

El primer reparo es que parece presuntuoso atreverse a negar el valor del principio en compañía de Ockam, Gabriel, Arriaga, Ortega y otros autores de la misma laya, desconociendo la autoridad de tantas lumbreras de primera magnitud, que han defendido el principio. La objeción supone que todos los escolásticos sensatos admiten el principio, lo cual es falso; muchos de ellos, al llegar a discutir ciertas dificultades clásicas, lo niegan implícitamente. Todos los

autores se ponen la siguiente dificultad: no repugna metafísicamente que Dios cree una substancia espiritual, que no sea cognoscitiva; luego la inmaterialidad no es la raiz del conocer. Si se fiasen del principio, ¿qué debían hacer? Negar el antecedente, y esto en virtud del axioma. Mas no lo hacen así. Unos conceden el antecedente, como Toledo, Báñez y el mismo Juan de Santo Tomás; ahora bien, conceder que Dios pueda crear una substancia espiritual no cognoscitiva, es abandonar manifiestamente el principio; pues si lo único suficiente y necesario, para que un ser sea cognoscitivo, es que sea inmaterial, puesta una substancia espiritual, repugnaría metafísicamente que no fuese cognoscitiva. Otros niegan el antecedente, o sea la posibilidad absoluta de una substancia espiritual no cognoscitiva; pero no fundados en el axioma, sino en otros argumentos, que sólo valen para el ser espiritual, no para todo ser inmaterial: así lo hacen Suárez, Fassolus, Ruiz de Montoya; en lo cual manifiestan claramente que no quieren confiar la preciosa mercancía de lo espiritual a la averiada barquilla del axioma que habla de todo lo inmaterial.

El otro reparo es que, si negamos el principio, parece que nos desarmamos para la resolución de los gravísimos problemas a que lo aplican los escolásticos, como son la ciencia de Dios, la imposibilidad de una substancia espiritual que no sea cognoscitiva, la espiritualidad del alma, la clasificación de los seres, y el dar la razón por qué conocen las bestias y no las plantas. Respondemos que esos terrores son infundados. Las principales de esas cuestiones se resuelven por argumentos peculiares a cada una de ellas, y por el principio general de que la espiritualidad es la raíz de la intelectualidad. Será, pues, necesario demostrar ese principio, y manifestar cómo se aplica a la solución de los problemas mencionados.

5. PRINCIPIO SUSTITUTIVO DEL ANTERIOR.—Este principio es: la espiritualidad es raiz de la intelectualidad. Recordemos brevísimamente el significado de los términos, pues los supongo suficientemente conocidos. Entendemos por espiritualidad, aquella perfección del ser por la que no necesita de la materia para existir. Intelectualidad es aquella perfección del ser por la que puede entender, es decir, conocer objetos espirituales y aquellas razones que son comunes a seres espirituales y materiales, como las de substancia, accidente, etcétera. Y al hablar de intelectualidad, no hablamos precisamente de los actos accidentales de entender, ni de las potencias accidentales

intelectivas, sino del grado substancial intelectivo. Y por aquí se entenderá también que la espiritualidad no será propiamente la causa de la intelectualidad, sino su raíz ontológica, o sea el título entitativo del ser, o la condición del ser, que lleva consigo la intelectualidad.

Hechas estas breves indicaciones, pruebo el principio, o, mejor dicho, insinuaré la prueba, ya que la prueba no será sino un sencillo corolario del argumento con que demostramos la espiritualidad del entendimiento (1).

La espiritualidad será la razón de la intelectualidad, si el ser espiritual tiene todo lo necesario y suficiente para entender; es así que el ser espiritual, por ser tal, tiene todo lo necesario y suficiente para entender; luego la espiritualidad es la razón de la intelectualidad.

La mayor es clara; pues si la espiritualidad del ser es necesaria y suficiente para entender, es del todo evidente que el ser espiritual entiende de hecho o por lo menos puede entender, es decir, será intelectivo.

Probemos la menor. El ser espiritual tiene lo necesario para entender. Pues, como ya dejamos demostrado al tratar de la espiritualidad del entendimiento, el ser material, por ser material, no podía entender; luego para poder entender es absolutamente necesario estar libre de la materialidad, o sea de la dependencia de la materia; mas el ser espiritual, por ser tal, está libre de esa dependencia; luego el ser espiritual tiene lo necesario para entender. Tiene, también, lo que basta para entender; pues como ya dejamos demostrado en otra parte, lo único que impide a los seres infraintelectuales el entender, es la dependencia de la materia; luego si éste es el único impedimento, bastará que un ser esté libre de él, para que pueda entender; es así que el ser espiritual, por ser tal, está libre de ese impedimento; luego el ser espiritual tiene todo lo suficiente para entender.

Tal vez objetará alguno que el principio no se ha demostrado. Se ha demostrado que todo lo espiritual es intelectivo, porque tiene todo lo necesario y suficiente para ello, y viceversa que todo lo intelectivo es espiritual; pero ¿cuál es la raíz de quién?, ¿lo espiritual de lo intelectivo, o lo intelectivo de lo espiritual? Parece que el raciocinio no da derecho para abrazar un partido más bien que el otro.

(1) En otra ocasión desarrollaremos de propósito este argumento.

Respondo que, si se considera el argumento, está probado el principio con todo rigor. Para que la espiritualidad sea la raíz del entender y no al revés, es necesario que el atributo de la espiritualidad sea anterior a la intelectualidad, y eso es precisamente lo que se ha demostrado; porque el atributo de la espiritualidad expresa el ser; es decir, tal condición del ser por la que existe por sí y no en la materia; el atributo de la intelectualidad expresa actividad, operación; y es claro que el ser es anterior al obrar, y no el obrar es anterior al ser; luego la espiritualidad es anterior a la intelectualidad. Si, pues, la espiritualidad es anterior a la intelectualidad y es inseparable de ella, la espiritualidad será razón del conocer, y no al revés.

Demostrada ya la verdad del principio, veamos cómo podremos usar de él para resolver los problemas, que resolvían los antiguos con el axioma rechazado.

Dios es inteligente: porque es espiritual, y la espiritualidad es la raíz del entender.

Es imposible que Dios cree una substancia espiritual que no sea inteligente: porque la espiritualidad es raiz del entender, y por consiguiente, sería contradictorio suponer que la substancia es espiritual y no intelectiva.

El alma humana es espiritual: porque la espiritualidad es la raiz de la intelectualidad; luego, como el alma humana es intelectual, ha de tener la razón suficiente de ello, que es la espiritualidad.

La espiritualidad nos sirve también para establecer el grado intelectivo de los seres. Porque si ella es la raiz de la intelectualidad, cuanto mayor sea el grado de espiritualidad, mayor será el grado de entender. El alma humana está en el ínfimo grado de espiritualidad; porque aunque no depende íntrinsecamente de la materia en el obrar, y por consiguiente tampoco en el ser, depende, sin embargo, de ella extrínsecamente en el obrar. Mayor espiritualidad tienen los ángeles, porque no dependen de la materia ni siquiera extrínsecamente en el obrar. Mayor espiritualidad todavía tiene Dios, porque su independencia de la materia es lo mismo que su aseidad, infinidad, eternidad. Por consiguiente, en ese mismo orden ascendente habrá que ordenar los grados de la intelectualidad. Y viceversa, si nos consta el grado de intelectualidad de los seres, podremos establecer el grado de espiritualidad de los mismos.

A la última cuestión, por qué conocen los animales y no las plantas, confesamos que no sabemos dar la razón última; no podemos dar como razón el que los animales tienen un principio inmaterial, puesto que las plantas tienen también un principio inmaterial, y, sin embargo, no conocen; ni tampoco podemos dar por razón el que tengan un principio más inmaterial que las plantas; pues si se nos pide en qué consiste esa mayor inmaterialidad, tendremos que decir, que esa mayor inmaterialidad consiste en la aptitud para conocer, con lo cual nuestra solución del problema equivaldría a decir que los animales son cognoscitivos porque son cognoscitivos. Nos tendremos que resignar a responder que su naturaleza es cognoscitiva, y la de las plantas no lo es, lo cual es confesar nuestra ignorancia.

Mas esta ignorancia la hemos de confesar también en otras mil ocasiones, sin que nadie se escandalice. Así, por ejemplo, si se nos pregunta por qué el alma gatuna es gatuna y no equina, nos contentamos con responder que esa es su naturaleza. De la misma manera cuando se nos pregunta por qué las formas de los animales son cognoscitivas y no lo son las formas de las plantas, será mejor responder que esa es su naturaleza, antes que dar una explicación fundada en un axioma tautológico o falso.

Vemos, pues, que para resolver los problemas principales antes mencionados, no estamos desarmados, sino que nos podemos apoyar en un principio general, que si es más restringido, porque no habla de todo lo inmaterial, sino sólo de lo espiritual, es, sin embargo, más sólido y claro. Pero no echemos en olvido que para solucionar algunos de esos problemas, hay además otros principios sólidos, que bastará aquí indicar... Así la ciencia de Dios se prueba por su omniperfección, por ser autor de entes inteligentes y del orden mundano &. Para probar que repugna una substancia espiritual no intelectiva, se puede traer la consideración de que el ser espiritual es de mayor perfección que todos los seres materiales; mas como a muchos seres corporales les es propio vivir, con mucha más razón le convendrá la vida al ser espiritual; y como esa vida no puede ser vegetativa ni sensitiva, será por fuerza intelectiva.

RESUMEN. Después de enumeradas las sentencias, hicimos ver en el punto primero la importancia que daban los escolásticos al axioma, recorriendo las principales aplicaciones que de él hacían. En el punto 2 explicamos el sentido del axioma, primero de una manera

general, y después explanando cada uno de sus términos. En el punto 3 demostramos que el principio es falso, si el término inmaterial se restringe a significar lo mismo que espiritual, o si se deja toda la amplitud de que es capaz; y que es tautológico y vano si se trataba de restringir su sentido de manera que conviniese a todos y a solos los seres cognoscitivos; y por fin, que de estos defectos no lo libraban los argumentos que suelen aducirse para demostrarlo. En el punto 4 establecimos la verdad del principio de que la espiritualidad es raíz de la intelectualidad, y cómo puede sustituir con ventajas al principio rechazado.

José M. Hellín

NECESIDADES PRESENTES DE LA ASCETICA Y MISTICA EN LOS PAISES DE HABLA ESPAÑOLA

Para empezar en ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS una serie de trabajos sobre ascética y mística, es hoy de los puntos más a propósito un examen de las necesidades que al presente ofrecen en este campo los países de habla española.

Después de un cuarto de siglo de vivos impulsos que han caldeado los entusiasmos, convocado varios congresos, provocado en abundancia pláticas, conferencias y publicaciones de libros y revistas y suscitado empeñadas discusiones, parece logrado el fin preliminar de los beneméritos campeones. Se ha vencido el marasmo, se ha excitado el interés, se han despertado vocaciones decididas, podemos, en fin, contar entre los mismos seglares y mucho más en el clero secular y en las distintas corporaciones religiosas con público que lee con avidez y con escritores y conferencistas perseverantes. ¿Qué necesita ese público? ¿Qué necesitan los mismos conferenciantes y escritores? La vista clara de lo que nos falta puede servirnos a todos de orientación y de estímulo en el trabajo.

En tres artículos presentaremos lo que necesitamos para la práctica de la vida espiritual, para el estudio histórico de nuestra ascética y mística, y para el estudio científico de las cuestiones discutibles. Terminaremos indicando algo de lo que podría urgir eficazmente el buen cumplimiento de todo el programa de conjunto.

Porque tal es únicamente el fin de este trabajo: esbozar sencillamente el programa de conjunto que sugieren a quien repare con atención en ellas, las necesidades presentes de los pueblos que hablan nuestro idioma.

I. *Necesidades para la práctica de la vida espiritual.*

En dos principalmente nos vamos a fijar: libros y directores.

Libros.—En este punto voy a distinguir los que se necesitan, los que estorban, los que en su difusión y manejo requieren particulares cautelas de prudencia.

Los que nos hacen falta. Bases comunes.—Los libros que necesitamos han de tener todos en común tres cosas: que instruyan siempre, que depositen siempre en el alma las semillas de los afectos y resoluciones propias de una vida espiritual intensa, que pongan siempre al alma en el camino del habla espontánea, confiada y sincera con Dios y con los bienaventurados.

Instruír siempre.—Toda la vida cristiana, mucho más la vida de virtud y de piedad acendrada y sólida, tiene que descansar sobre ideas claras y exactas y sobre convicciones arraigadas. Sólo así va el hombre—todo entero—en pos de ideales arduos, sostiene vigoroso lo duro de la pelea interior, se defiende de los influjos malsanos exteriores y difunde en su derredor alientos eficaces para el bien. Cuando falta la instrucción carecen de sentido las prácticas religiosas, se deshace el convencimiento, falta la fuente de los impulsos sostenidos y desorientada el alma en el empleo de sus fuerzas, corre tras vanas ilusiones, a merced del primer viento que sopla con novelerías halagadoras o se entretiene en vanos sentimentalismos.

Depositar en el alma las semillas de los afectos y resoluciones propias de una vida espiritual intensa.—En la vida espiritual conocer es el comienzo, querer y obrar es el fin; no leemos ni nos instruímos para hacernos sabios, sino para hacernos virtuosos y santos; no enseñamos para difundir ciencia meramente teórica, sino para lograr que vivan las almas las doctrinas de Dios; no para que estudien a Cristo como filósofos o teólogos, sino para que se penetren del espíritu de Cristo, amen como Cristo y en Cristo, sufran como Cristo y en Cristo, obren con Cristo y en Cristo y se trasformen cada día más en Cristo; y esta trasformación sólo se alcanza cuando, mediante la gracia, se asientan en el corazón y en la voluntad los principios de que está bien convencido y penetrado el entendimiento.

Poner siempre al alma en el camino del habla espontánea, confiada y sincera con Dios.—La oración ha de sostener y nutrir y desarrollar toda la vida espiritual y la oración es ante todo trato filial con Dios, expansión del alma y del corazón con su Padre del cielo, unión de corazones que se aman de lleno y descansan del sacrificio con el amor y beben en el amor las fuentes del sacrificio. "Sine me nihil potestis facere", todo en la vida espiritual es obra de la gracia, sin la cual no podemos ni prin-

cipiar ni continuar ni concluír cosa conducente para la vida eterna, y esa gracia hay que buscarla en la oración, en el trato íntimo con Dios.

Sobre estas bases comunes ya pueden venir las diferencias, no sólo las debidas naturalmente a la índole y dotes de cada autor, sino las nacidas de la materia, del fin singular de cada obra y de las personas a quienes se dedica el libro.

Materias.—Porque hay que proveer en abundancia a nuestro público de manuales de devociones sólidas, variadas, orientadas por las tendencias de la Iglesia y por la tradición y costumbres cristianas de nuestra raza y de nuestras regiones. Los libros litúrgicos, los escritos de nuestros santos y varones espirituales, las oraciones que se conservan tradicionalmente en nuestras familias, las que en sus libros de horas y devoción saborearon nuestros abuelos medievales, las que en nuestras cofradías, asociaciones y congregaciones piadosas alimentaron la piedad de cien generaciones, todo eso hay que hacerlo entrar y revivir en la generación presente, enriquecido con lo que de nuevo va Dios inspirando a su Iglesia y hace brotar de las entrañas mismas de la piedad española.

No es decir en éste, como ni en los puntos siguientes, que hayamos de despreciar las oraciones y devociones extranjeras; pero sí que hemos de ser muy parcos en copiarlas y en acomodarlas, porque las nacidas de nuestra tradición son por sí mismas más hechas para nuestra índole y más a propósito para conservar y afianzar los envidiables caracteres de nuestra piedad tradicional, que se desfiguraría y dañaría con la intromisión desmedida de lo extranjero, más acomodado a la índole de ellos que a la nuestra.

Otra serie la deben formar los manuales para misas, comuniones, visitas al Santísimo y a Nuestra Señora, exámenes de conciencia, etc., con abundancia y variedad de métodos y formas.

Otra serie la han de componer meditaciones para la oración mental ordinaria, para días de retiro, velas al Santísimo, ejercicios, etc. abundantes en materias y variados en formas y en métodos.

Finalmente son muy deseables libros de lectura espiritual en tratados sólidos, devotos y suaves de leer sobre una o varias partes y sobre el conjunto entero de la vida espiritual y sobre las vidas y ejemplos de los santos.

En esto hemos de evitar la invasión de libros traducidos sobre

todo del francés. Los hay, sí, que merecen de veras una versión bien trabajada; unos por lo abundante y sólido de su doctrina, otros por lo bien que responden a las necesidades presentes; de los unos y de los otros los tienen excelentes también en Francia; no hay por qué negarles acogida cariñosa en buen romance español; pero esos son en todas las épocas muy pocos, y, si no se escogen bien y se traducen mejor, llegaremos a estar oprimidos por una balumba de libros que no sirven sino para estropearnos la piedad y la lengua. Harto mejor que en traducir libros de ningún mérito relevante se emplearán nuestros esfuerzos en pensarlos a nuestro modo y escribirlos en romance castizo y en sacar del olvido obras de nuestros mayores, que de sobra las tenemos en rico y sabroso español y llenas de piedad, de doctrina y de ese buen sentido cristiano que en nuestros escritores tanto admiran los extranjeros.

Acomodar las mismas materias a las diversas clases de personas.—Es preciso que de cada serie se hagan libros diferentes ajustados a la calidad, ocupaciones, capacidad de inteligencia, formación espiritual y vocación particular de cada clase de lectores; de suerte que en la materia, en la cantidad y densidad de las ideas, en la selección y en el mayor o menor desarrollo de afectos y propósitos concretos, en el modo de abrir camino al habla con Dios, en el estilo y hasta en la forma y presentación externa del libro se amolden a lo que piden los niños y niñas menores, jovencitos, solteras, casadas, obreros, clase media, gente más ilustrada, cristianos ordinarios, seglares fervorosos, seminaristas, religiosos, sacerdotes...

Nada recóndito hemos descubierto en estas páginas; todo es puro sentido común y la pedagogía más elemental. Conviene, sin embargo, presentar así, claro y concreto, este programa, porque si libros y escritores no faltan, sí se echa menos un plan general que se vaya desarrollando metódicamente y dé esperanzas para un mañana cercano de completa y acertada ejecución. Hoy todavía se ven y se desean los directores para hallar en cada caso el libro apropiado que recomendar a sus dirigidos, y mucho más se notan estas diferencias cuando se buscan obras para toda una división en catecismos y colegios o para toda una comunidad en seminarios y congregaciones. Ni todos los que han de dirigir la formación espiritual de divisiones y comunidades cuentan con elementos, salud, tiempo y dotes para dar

cada día por sí, de viva voz, el pasto variado que reclaman las almas, ni los que pueden darlo por sí dejan de buscar libros adaptados que permitan variar voz y estilo y que repitan cuantas veces sea conveniente en privado lo mismo que en público se enseña y se inculca.

Con un programa así, concreto, a nuestros editores les sería más hacedero el suscitar escritores que fueron llenando cada una de sus partes con libros que hallarían buena entrada en bibliotecas parroquiales, de colegios, congregaciones y comunidades, y por ellas amplia difusión en el público cristiano, y los mismos escritores se orientarían más fácilmente y no serían tan raros los ejemplos particulares de un Manjón, de un Obispo de Málaga, de un P. Vilariño, de un don Damián Bilbao, de una Concha Cabrera, etc., ni quedarían tan aislados modelos de conjunto como el que ofrece en su labor el Foment de Pietat Catalana (1).

Los que hacen daño. Los que carecen de doctrina sólida son los primeros. Los hay que no instruyen y se les va todo en palabrerías y retóricas sin fondo. Tales libros son para sus lectores asiduos la muerte de la piedad verdadera y el hastío mismo en la piedad. Otros dejan la enseñanza vaga, sin precisión y claridad, y aun propinan doctrina poco sólida y entonces desorientan y hasta pervierten el criterio.

No menos perjudiciales son los que fomentan devociones de sensiblería, a veces con excitantes pasionales que son más para novios que para devotos. Es preciso desterrar esos intrusos en la piedad, que no hacen sino excitar los nervios, conmover al aire las emociones, halagar hasta empalagar con dulzonerías, y en cambio ni forman convicciones, ni forjan las almas para el sacrificio.

Por otro estilo, siembran mala hierba en el campo *los que producen espiritualidades falsas*, no basadas en el dominio de las pasiones, en el desprendimiento de sí mismo cada día y cada hora, sino que parecen llevar al alma de un salto a la cumbre de la santidad, fascinan con virtud heroica sin vencimiento heroico, con repetir al calor de un fervorcillo pasajero los deliquios y ofrecimientos bien sentidos de los grandes santos, ilusionan antes de tiempo con delicias místicas y entre tanto sigue el corazón lleno de amor

(1) En trabajo aparte esperamos publicar más tarde una bibliografía dispuesta por clases de materias y personas donde aparezca lo que ya tenemos y lo que aún nos falta.

propio, sigue la sensualidad sacando adelante sus comodonerías, sigue la vanidad dominando sus pensamientos y sus planes, sigue el descuido en los deberes de cada día, sigue la lengua entrando y saliendo a sus anchas por vidas e intenciones ajenas... Tales libros y las personas formadas en sus moldes son el descrédito real de la piedad y la deshonra de la verdadera virtud y con el ridículo que en abundancia proporcionan, surten de sus mejores armas a los que, ligeros o mal intencionados toman a zumba la devoción y la virtud..

Finalmente, dañan y no poco al difundirse en el público piadoso los escritos de *discusión*. No adelantaremos nada y estorbaremos mucho a las almas si persistimos, como se ha hecho ya hartas veces, en sacar a la plaza en libros o revistas publicados para el común de los fieles devotos las discusiones técnicas e históricas.

Ya el hecho mismo de la discusión, aun llevada con toda mesura, extraña fácilmente y escandaliza al público, que no siempre puede hacerse cargo del porqué y cómo de las discusiones; si por añadidura en el tono y forma del ataque o de la defensa falta la moderación, se engendra el escándalo; pues si en algunos debe resplandecer la humildad, caridad y devoción es en los ascetas y místicos, y aparte de esto, cosas que antaño no malsonaban ni escandalizaban, ahora suenan mal y escandalizan, porque ciertas violencias del lenguaje no se compaginan con las costumbres modernas más delicadas, y por lo mismo *en esto* de más sentido cristiano que las de siglos anteriores, como ciertas omisiones y recursos que falsean la idea y aun la cita del adversario, desacreditan más ante el espíritu crítico de nuestros días.

Aun evitados estos escollos, quedan otros inconvenientes muy perjudiciales. La mayoría del público puede desorientarse y se desorienta de hecho sobre el valor de principios prácticos indiscutibles y sobre la utilidad de medios utilísimos en la vida espiritual; injustamente y con daño de las almas, se siembra la desconfianza en directores de tino sobrenatural y seguridad práctica probada; se arriesga en la dirección la sencillez, que será sustituida por la crítica; se desvía hacia las teorías el interés que deben concentrar en la práctica del vencimiento, la humildad y la oración; se fomenta, no la devoción, sino la curiosidad, y se divide en bandos las almas que no deben mirar sino a Dios en sencillez y caridad.

A cambio de estos peligros, ¿qué bienes nos podemos prometer de lanzar al público devoto y no devoto estas discusiones? Creo que nin-

guno. Las más de ellas tienen, sí, interés científico; traerán sus influjos prácticos y son convenientes a los técnicos y necesarias a los especialistas y promotores del progreso científico; pero para la almas... lo que importa es que sean fieles a la gracia, que no pongan estorbos al Espíritu Santo, hayan o no de alcanzar la contemplación mística. ¿Qué sacará un alma de saber si existe o no la contemplación adquirida, si es grado estable o puente de paso para la infusa? ¿Qué de oír disputar sobre la correlación entre los grados de oración y los de perfección? ¿Qué de tantas otras discusiones? Que lo sepan los directores, santo y bueno; ¿pero querer hacer científicas de la mística a las almas devotas? Ni los nombres de los ángeles decían a Santa Teresa sus directores. Desengañémonos, si ya no lo estamos: mezclar en estas contiendas aun como espectadores, mucho más como jueces, a las almas en general, no traerá sino daños para ellas. Borremos, pues, toda discusión en los libros y revistas que destinamos a las almas piadosas y fervorosas en general; callemos los puntos discutibles y sometidos aún al contraste del estudio e investigación en pláticas y conferencias generales. Para fomentar la piedad, para impulsar a la santidad heroica, nos basta y sobra con lo averiguado e indiscutible; lo otro, reservémoslo para técnicos y directores.

Libros prácticos que no son para todos.—Prácticas son, sin género de duda, las *obras técnicas de vida espiritual*; pero lo son para especialistas y directores, y no para otros normalmente. Claro que no se ha de despreciar la técnica en libros escritos para las almas; pero la técnica en tales libros ha de ser de ordinario latente: que la tenga muy en cuenta el autor para escoger con seguridad la doctrina, para proporcionar los medios al fin que pretende en bien de las almas, para graduar los esfuerzos y ahorrar malgaste de tiempo y energía, para evitar la dispersión en fines múltiples y poco emparejables, prevenir errores, deshacer dudas, esquivar tropiezos, adelantarse a preparar al alma para las dificultades, etc.; pero la técnica que ha de estar así presente al escritor, ha de estar a la vez latente al lector. No es útil normalmente a las almas proceder con conciencia de la técnica, sino con sencillez, simplicidad y docilidad, no como doctores, sino como ejecutores, descansando en la dirección y no en su ciencia personal. Tal es la providencia ordinaria de Dios. Lo que necesitan saber, que se lo den el director y la experiencia con la ilumi-

nación de Dios; sólo por excepción, a juicio del director, los libros técnicos.

Algo parecido hemos de juzgar sobre *los escritos dedicados fundamentalmente a la mística*. Nótese bien que no decimos las obras en que hay cosas místicas sino las dedicadas preferentemente o muy particularmente a la mística. Nadie pondrá en tela de juicio lo útil que es en general el leer vidas de santos, y pocas son entre ellas las que dejan de mostrar claros los elementos místicos. ¿Quién no conoce esos libros de unción con que se han alimentado en su oración y devoción tantas generaciones? Y en ellos aparecen a menudo rasgos y toques que al técnico y al experimentado se revelan al punto como místicos. No hay por qué quitar a los fieles de las manos tales libros.

Hablamos, pues, solamente de los que exponen con detención las cosas místicas ya sea que expresa y claramente desarrollen los puntos doctrinales de la mística, rozándose así con las obras técnicas, ya sea que bajen a descripciones y pormenores de las fases místicas, ya que se den a la pintura y narración de visiones o revelaciones o de los efectos externos del éxtasis. De estos libros, pues, decimos que no son indiferentemente para toda clase de almas fervorosas. No son únicamente para los especialistas y directores, pero tampoco pueden ser pasto ordinario de cualquiera alma devota ni de cualquiera alma ferviente. Por lo mismo, tampoco creemos prudente prodigar tales cosas en libros y revistas de divulgación piadosa. Si sería exagerado prohibir tales lecturas a todos, dañoso es también ponérselas a todos en las manos. El uso de tales obras debe reglamentarlo en cada caso el director espiritual, que teniendo bien conocidas las calidades, temperamentos y disposiciones naturales y sobrenaturales de sus dirigidos, rehusará entregarlos a los propensos a ilusiones, a los visionarios, a los impresionables que hallan luego en sí cuanto van leyendo de otros, a los que todavía no han entrado de veras por la humillación y el vencimiento generoso de sí mismos, a los que toman fácilmente por meollo de la vida espiritual lo que es más externo y accesorio en ella...; en una palabra, a cuantos ve que no están en disposición de sacar fruto sólido, y mucho más a los que halla que sacarán daño positivo para su progreso espiritual. Guardémonos de estragar las almas con lecturas místicas propinadas a destiempo. Los frutos de estas indiscreciones son bien lastimosos; en unos, afeminar y hacer muelle la

vida espiritual; en otros, exaltar la imaginación; en otros, ilusionar con el ansia de gustos sobrenaturales que retraen del trabajo exterior debido y del interior; provocar la fascinación de un cuento de hadas que, al deshacerse con las realidades de la cruz, torna a los ilusos en amargamente desilusionados, desconfiados y aun hastiados de las cosas espirituales; fomentar uno de los géneros más desastrosos de vanidad y soberbia; perpetuar esa raza de bergantes del espíritu, que buscan ocupar cuanto antes los últimos grados de la unión mística, pasando a la ligera por un baño exterior de vía purgativa, para moverse siempre en las alturas, como si remedar lo extraordinario de los santos sin cumplir a ciencia y conciencia sus deberes diarios fuera otra cosa que engaño de necios y soberbios o hipocresía de orgullosos y comodones. ¿Quién no ha tropezado con almas de esas cuya vida espiritual se ha querido levantar sin base y aun sin cimientos? ¡Qué lástima y qué grima da verlas por un lado con la santidad en la boca y llenas de caprichos, sin admitir dirección que las frene, ni reprensión que las corrija, ni amonestación que las avise, exigentes con todos, descuidando sus reglamentos, sin dominio de sí, murmuradoras, ligeras, pegaditas a quien las mima y las adula, desabridas y aun déspotas con quien se mantiene en su deber, suspicaces, curiosas para espíar, parleras y chismosas para divulgar aun lo secreto, verdaderas mortajas de santidad con quienes sólo puede tener paz el heroísmo de la virtud!

Exagerada para otros, se les hará pálida esta pintura a quienes han visto con sus ojos en el trato y dirección de las almas los tristes frutos de esos pujos místicos suscitados por lecturas intempestivas de las obras místicas. ¿Quiere esto decir que nunca se ha de hablar de mística a las personas piadosas? Nada de eso, sino que hay modos que aprovechan sin dañar y otros modos que serán para algunos de provecho y para muchos de daño. No hay dificultad en hablar de oración, de presencia de Dios, de amor a Dios y mil cosas más de la vida espiritual en las frases cuyo sentido lleno esté preñado de mística, pero tales que tengan también sentido real en pura ascética elemental. Todos sacarán provecho, todos sacarán aliento para progresar, aunque sólo comprendan la fuerza entera de esas frases quienes están en condiciones de saborear los frutos místicos. Con este espíritu están singularmente escritos los Ejercicio Espirituales de San Ignacio, llenos de fondo místico, salpicados por todas partes de frases cuyo alcance envuelve mucha mística; pero en forma tal, que aun gente dada al

estudio de la mística ha podido pasar por ellos sin descubrir en su lectura el rasgo místico. ¿Qué importa si son las delicias de tantas almas místicas y si disponen tanto más eficaz cuanto más calladamente a recibir las gracias místicas a cuantos con ellos salen de veras *de su propio amor, querer e interés;* si el fruto está tanto más seguro cuanto menos sospechado del alma que lo goza, hasta el momento en que hace Dios mismo que lo conozca?

¿Y no se debe hablar nunca claramente de mística al pueblo devoto? Sí se puede, pero nunca a pasto, nunca con esa que podíamos llamar algazara mística. Para dos almas que saquen aprovechamiento sólido de tales algazaras, serán siempre doscientas las que sólo saquen daño manifiesto y otras tantas las que empiecen con frutos aparentes y acaben con perjuicios reales.

¿Ni siquiera a las almas místicas se les puede hablar llanamente de la mística, ni hacerles leer libros de mística? Distingamos tiempos y tiempos, almas y almas. Hay casos en que una instrucción concreta, o una lectura mística determinada, la está reclamando por sí misma la necesidad presente del alma. Pongamos por ejemplo una persona que va dando ya los primeros pasos en la oración mística sin purgación pasiva propiamente tal: en la oración está el alma llena de paz, sosiego y seguridad; fuera de la oración sobrevienen dudas y temores que punzan al alma y, si no se la remedia bien, la inquietan y turban mucho sobre "si será de Dios aquella oración, si estará perdiendo el tiempo con aquel no discurrir, sino estarse como encantada en aquella idea de Dios, si no hace nada, si la irá ilusionando el enemigo y el amor propio..."; pero fuera de la oración anda el alma más recogida, procede cada vez mejor, sufre cada vez con más resignación, busca más a Dios entre día, van disminuyendo las faltas y aun desapareciendo las de más monta... y al volver a la oración vuelve en ella la paz, el gozo sosegado, el estarse a gusto con Dios... Es evidente que no se aquietará esa alma sino con una de dos cosas: el crecimiento del elemento místico hasta hacerse manifiesto por sí mismo o el declarar al alma bien de palabra, bien por un libro, lo que es realmente ese modo de oración: lo primero está en manos sólo de Dios; lo segundo es lo que puede y en muchos casos (v. gr.: si la inquietud estorba el progreso) debe hacer el director. ¿Cómo? Al menos en el grado suficiente para que entienda el alma que aquella oración es buena y provechosa y de Dios y con eso cese la intranquilidad y turbación. ¿Es

necesario para eso decirla claramente que se trata de una gracia mística? No es necesario: basta que sepa que aquel modo de oración es bueno y según Dios y *cosa muy conocida en la vida espiritual*—¿qué es más útil?—generalmente será más útil que no sepa es mística la gracia hasta que su mismo desarrollo lo haga palpable. Con tal que el director lo sepa y proceda en consecuencia, no perderá nada el alma en la mayoría de los casos con ignorar el nombre del don, y podría perder con saberlo, como de hecho muchas veces pierden unas almas el don mismo, porque, menos humildes, se lo arrebata el vientecillo de la vanidad, otras la celeridad en el progreso, porque se lo estorba el cosquilleo de la curiosidad.

En conclusión, para no alargar en demasía estas advertencias, a las almas místicas que aún no saben que lo son y no necesitan saberlo, es mejor, en los más de los casos, no darlas libros que las descubran antes de tiempo la riqueza de su tesoro; a las que ya lo conocen habrá gran provecho en general en permitirlas que lean aquellos libros místicos que no traen pormenores y descripciones detalladas sino de los grados que ellas han pasado ya: sólo después de la purgaciones pasivas que normalmente preparan y completan el éxtasis, podrán leer todas sin peligro y con provecho cualquiera obra mística, por llena que esté de pormenores, con tal que sea sana su orientación y sólida su doctrina. Dicho esto en general para no bajar a casos, estados y vocaciones particulares, pienso sería ocioso insistir en lo peligroso de esas campañas habladas o escritas en que se excita a la generalidad de las almas pías a los avances místicos, prodigando descripciones y pinturas de grados y fases, de consuelos y regalos y hasta de revelaciones y visiones; aunque por otra parte no se disimule lo escarpado del calvario, lo pesado de la cruz, lo punzante de las espinas, lo desgarrador de los azotes, lo doloroso de los clavos, lo tedioso y aplanador del desconsuelo y soledad íntima del alma en las pruebas místicas. Tienen no sé qué las almas no desprendidas de sí mismas, para pasar sin fijar la atención por lo de las espinas, azotes, cruz y calvario, y embelesarse con los gustos y consuelos, con lo singular y relevante, que sólo sirve para hacerlas ver las vías del espíritu como en novelas de un Verne místico.

Preguntará tal vez más de uno si no se dan obras que puedan ordinariamente leer sin peligro y con provecho las almas devotas en general, aunque traten muy de propósito las cosas de la mística. En

principio, claro es que puede escribirse con tal tino y con tanto sentido práctico sobrenatural, se pueden destacar tan acertadamente a cada paso los principios de la abnegación, se puede de tal manera entrelazar la idea del vencimiento y de la renuncia entera de sí mismo aun en las descripciones más detenidas de las gracias y fases místicas, que realmente no haya peligro, sino provecho grande para las almas, en leer con frecuencia tales libros. Esto es en principio: en la práctica, ¡ójala cuantas plumas escriben de cosas místicas estuvieran todas cortadas al tajo de Santa Teresa!, no tendríamos que insistir en los consejos anteriores, sino en los contrarios; podríamos permitir como cosa ordinaria la lectura de esos libros y sólo por excepción habría que prever las prohibiciones. Por desgracia, son pocos los autores que tengan el tino de nuestra Doctora Mística, y por eso son pocos también los que tratando de propósito cosas místicas pueden ofrecerse como manjar ordinario a la generalidad de las almas devotas.

¿Habrá quien pretenda rechazar estas normas en el uso de los libros místicos, invocando erradamente contra ellas la tradición? A quien no estudie las cosas a fondo, fácil le será creer y hacer creer a los que tampoco las estudian, que pretendemos coartar libertades permitidas de los antiguos, que reprobamos nosotros lo que aplaudían y aconsejaban ellos. Poco le costaría a cualquiera recoger un haz de textos con firmas de Santos y Doctores antiguos, en que todos ellos aconsejan a una voz el manejo de libros místicos sin las cortapisas que ponemos nosotros: ni exigiría más trabajo reunir otro haz de los que lamentan los malos frutos que en seglares y sacerdotes y religiosos se siguieron por el abandono de las lecturas místicas. ¿Qué probaría quien viniera con unos y otros a contradecir nuestros consejos? Probaría que no había estudiado la tradición. Si, antes de recoger esos testimonios, hubiera reparado en que místicos eran llamados en otros tiempos los libros y autores *espirituales*, no hubiera gastado tiempo interrogando en balde a sus testigos. Mucho más si hubiera notado que libros de mística *descriptiva* no se conocieron hasta que empezó a escribirlos Santa Teresa, no empezaron a multiplicarse sino mucho después de Santa Teresa, y no alcanzaron la boga que hoy se les pretende dar sino en la época contemporánea. No abusemos, pues, de la tradición, invocándola sin conocerla bien.

DIRECTORES.—Aunque no hemos agotado la materia anterior,

tiempo es de venir ya al punto segundo de este artículo y de procurar terminarlo aún más rápidamente que el primero.

No vamos a repetir aquí una vez más las quejas de los Santos y Doctores, ni los reiterados lamentos de las personas que buscan sinceramente a Dios, por la escasez de buenos directores: vamos más bien a indicar algo de lo que nos podría ayudar a remediarla.

Formación espiritual.—Naturalmente que lo primero y fundamental ha de ser la formación sólidamente espiritual de las almas sacerdotales. En lo espiritual es, más que en otras cosas, necesaria la experiencia personal del que ha de adiestrar y dirigir a otros por los caminos de la vida interior. Por eso es de importancia tan capital, que en las casas de formación del clero secular y regular contribuya todo, pero especialmente la dirección del padre espiritual, a forjar las almas para el vencimiento, la generosidad con Dios y la oración. Un medio que puede suplir en gran parte los demás y no puede ser sustituído por otros es proporcionar a los jóvenes desde sus primeros pasos hacia el sacerdocio, varones de Dios, conocedores por ciencia y experiencia de las vías del espíritu, que desde el principio mismo se dediquen de lleno con celo, asiduidad, amor, firmeza y prudencia a la formación espiritual de los aspirantes al sacerdocio, de los futuros directores de almas. Dirección que, harto lo pregonan los Santos, no ha de durar sólo los primeros años, sino que ha de irse gradualmente perfeccionando a lo largo de la carrera y continuarse durante toda la vida. Si, al ir creciendo en edad y avanzando en estudios, no va creciendo la eficacia de la dirección; si entra en las filas de los llamados al sacerdocio la ligereza petulante y el ansia de independencia a que siempre es propensa la juventud; si cumplen ellos en sí aquello de San Ambrosio: "Adolescentia est infirma viribus, vitio calens, fastidiosa monitoribus, illecebrosa deliciis", poca esperanza darán de ser en su vida y ministerio sacerdotal verdaderos directores de almas, forjadores de santos.

Libros espirituales.—¿Será menester insistir ahora en la conveniencia que, singularmente para los sacerdotes en formación, hay en contar con libros, cuales los deseábamos al principio de este artículo, acomodados a su vocación y al progreso de su capacidad mental y espiritual? Bien merece esta sección de la biblioteca espiritual ser la más atendida y la más pronto y mejor proveída por autores, libreros y superiores eclesiásticos.

Formación literaria.—No sólo indirecta, sino también directamente, ha de ayudar en la preparación de buenos directores su formación literaria. Para no alargarme demasiado, nada diré de lo que pueden contribuír al espíritu de sólida piedad y devoción los temas de composiciones, los ensayos de homilías, ejemplos, sermones, etc. Bastará indicar la mina que ofrece nuestra riquísima literatura espiritual: en la cual deben salir singularmente versados y a la cual se les ha de sacar especialmente aficionados. Bien está que no se descuiden otros géneros literarios, pero sería un baldón para nuestro clero, no sentir particular atractivo hacia nuestros autores clásicos de vida espiritual y no dominar bastante más que todas las otras ésta rama de nuestra literatura, en que deben ser por lo menos especializados y a poder ser en gran número especialistas. Vergüenza sería que mientras saborean con deleite estético el mérito literario de nuestros ascetas y místicos los seglares, los mundanos y hasta los descreídos, pusiera el clero sus ilusiones literarias en dramas y novelas; ni sería menos bochornoso que en preparar las ediciones críticas, filológicas y de vulgarización de los autores espirituales se adelantaran a los eclesiásticos los profanos, que hubiéramos de recibir hechos por extranjeros y por seglares los más de los estudios históricos y literarios relativos a la parte más nuestra en la historia y en la literatura. Y algo y aun algos de todo esto nos va pasando.

Formación científica.—Junto con la solidez y el criterio filosófico y teológico y con el aprendizaje del método para el estudio e investigación personal y para la exposición y enseñanza técnica y divulgadora de las doctrinas, puede concurrir la formación científica de nuestros jóvenes a la preparación de buenos directores de dos maneras más particulares. La primera indicando en las clases los empalmes, derivaciones y aplicaciones que a la vida espiritual tienen las materias mismas de filosofía y teología. Así como es utilísimo y necesario apoyarse directamente muchas veces en la teología y filosofía para las meditaciones, instruciones y pláticas espirituales, así es también muy práctico aun en las otras ciencias, pero más en la filosofía y mucho más en teología, abrir a los discípulos el cauce por donde deriven a la vida espiritual las enseñanzas filosóficas y teológicas. ¿Hay cosa más obvia y práctica que notar en la analogía del ente el primer anillo del *Principio y Fundamento*, en el tratado "De Ecclesia" la base de la obediencia sacerdotal, en el "De Gratia" los fun-

damentos de la plegaria, etc., etc.? Con lo cual ganarían a la vez en sabor los estudios científicos, en solidez la formación espiritual, en abundancia y facilidad los recursos para la meditación, para el púlpito y para el confesonario.

Otra fuente para los frutos que buscamos en los directores la hallaremos en el desarrollo que en las clases pueden tener ciertas materias más íntimamente ligadas con la vida espiritual. No vamos a recorrerlas todas; con pocas indicaciones nos contentaremos. ¿Quién no ve lo que da de sí el tratado escolástico y experimental de los hábitos adquiridos en sicología, el estudio de las emociones y pasiones, de los temperamentos y caracteres y otros más en sicología experimental? ¿Por qué en ética y en teología no se han de explicar a fondo las virtudes naturales y sobrenaturales? ¿Qué mejor base para la mística que el tratado teológico de los dones? En el tratado "De Gracia", ¿no sería particularmente útil la explicación concreta de algunas clases de gracia actuales, de luces y mociones y la unión sicológica de la gracia con la actividad de las potencias y de los hábitos naturales? Estas indicaciones bastan para que puedan profesores y prefectos de estudios enfocar más de lleno la formación científica en beneficio de la buena preparación de los directores.

Formación técnica del director.—Antes de teología, algo se puede ir haciendo en el modo mismo de dirigir su formación espiritual; pero guardándose muy mucho del peligro que en los dirigidos pudiera haber, de encauzar a la dirección y provecho ajenos lo que deben ellos tomar únicamente como trabajo de su formación espiritual propia. Salvado este peligro, y habida cuenta de que está formando a directores, puede algunas veces el director espiritual aprovechar la ocasión que le brindan los mismos consejos y disposiciones que sobre ellos toma, para prepararlos remotamente a dirigir: indicando, v. gr., el porqué de un consejo, la aplicación de una norma, despertando las iniciativas y haciendo al dirigido pensar y someter luego a la aprobación y elección los medios y recursos que le ocurran, lo cual da ocasión para formar mejor el criterio. A lo largo de la carrera pueden dar no poco de sí estas cosas y otras semejantes, con tal que a más del peligro antes dicho, se evite el dar razones cuando explicar el por qué y el cómo podría dañar por las circunstancias del sujeto (v. gr. a un escrupuloso) ni sean demasiado frecuentes las explicaciones, pues no debe descansar la obediencia del dirigido en que

se le convenza con razones particulares en cada caso, sino en el principio de la sencillez y docilidad debida a quien tiene para el gobierno de su conciencia las veces de Dios. Pero usados con estas cautelas pueden estos procedimientos ir sembrando no pocas ideas útiles el día de mañana para la dirección de las almas.

Unido esto a lo que necesariamente ha de ir dando cada día un padre espiritual bien preparado y de lleno entregado a su cargo en puntos, instrucciones, pláticas, lecturas, retiros, ejercicios, etc., a quien durante la carrera lleva con esmero la vida interior y aspira prácticamente a la santidad de su estado, no le será difícil hallarse con un caudal de conocimientos que abarquen en conjunto todo lo realmente importante de la ascética, las bases fundamentales del criterio y hasta alguna parte más elemental, siquiera sea en vago, de la mística.

Pero si esto es de toda la carrera, en teología debe venir el estudio técnico de la ascética y mística en clases o instrucciones dedicadas expresamente a formar la ciencia del director en grados no inferiores a los que se exigen en moral y en dogmática de todo sacerdote bien formado. Manual de texto bien escogido, sólido, claro, breve y preciso, ordenado y nutrido: explicaciones en que nunca se olvide y a menudo predomine lo práctico, que aviven, organicen y completen lo que durante la carrera se ha ido adquiriendo ocasionalmente y sin más sistema del que iba pidiendo en cada caso la necesidad personal o de la comunidad: *instrucciones que orienten el criterio, amaestren para lo ordinario y en casos extraordinarios al menos para saber dudar* y estudiar o consultar o remitir a otros más formados. Ni que decir tiene si será útil añadir como se hace en moral, al estudio doctrinal la resolución de casos concretos de dirección y el conocimiento de las principales escuelas de espiritualidad. Con esto y una buena orientación de bibliografía selecta teórica y práctica, y sobre todo con la estima y el celo por el ministerio de la dirección, con la convicción de cuán necesario es en él la vida santa, el estudio ascético y místico, la atención y observación en el ejercicio de la dirección y el buscar puramente con desinterés, humildad, oración y caridad la gloria de Dios y el bien de las almas, saldrán los sacerdotes con buena base para ser buenos directores.

Y a los que están en el ministerio de las almas, ¿qué les puede ayudar a perfeccionarse como directores? Para ellos los mejores recursos serán siempre su propia vida interior llevada con fervor y cons-

tancia en oración y sacrificio, el cuidado de poner su propia alma en manos de un director competente y santo, la vigilancia y desinterés en el ejercicio de la dirección, la lectura asidua de obras espirituales que les conserven en fervor, les alimenten la oración y les sostengan en el celo. En pos de esto ha de venir el estudio constante de obras espirituales. Si se nos permite, indicaremos, aparte de los Santos Padres, sobre todo las vidas y obras de los Santos y Varones que más se han distinguido como directores de almas, las de los Doctores más eminentes en doctrina espiritual, la más característica de cada escuela espiritual, buenos trabajos históricos sobre el desarrollo en la Iglesia de las doctrinas y prácticas de vida espiritual, particularmente sobre hombres y obras que resumen un período o abrieron nuevos horizontes dentro del Evangelio y de las orientaciones católicas.

EUSEBIO HERNÁNDEZ

BOLETIN DE COSMOLOGIA BIOLOGICA

(1) Henri Colin. *De la matière a la vie.* París, 1926.

(2) W. Johannsen. *Elemente der exakten Erblichkeitslehre mit grundzügen der biologischen Varlationsstatisk.* Jena, 3, 1926.

(3) *Wissenschaftliche Beilage der Münchner Neuesten Nachrichten* (1925).

N. 212. A. Fleischmann. *Die Abstammungslehre oder Descendenztheorie.*

N. 244. Edgar Dacqué. *Um Darwin, Ein Beitrag zur Frage der Abstammungslehre.*

N. 256. C. Study. *Fleischmann gegen Darwin, Eine Erwiderung.*

N. 258. Albert Fleischmann. *Das Wahnbild der Abstammungslehre.*

N. 261. Kleinschrob. *Zwei Tatsachen der Abstammungslehre.*

N. 262. Albert Fleischmann. *Die "grosse Errungenschaft".*

N. 265. J. Kaup. *Gegen und um Darwin.*

N. 270. Edgar Dacqué. *Was ist nun Abstammungslehre?*

N. 277. Richard Hertwig. *Abstammungslehre und neuere Biologie.*

N. 282. Stephan Leo von Skibniewski. *Theologie und Abstammungslehre.*

N. 340. Erich Wasmann. *Die Abstammungslehre einst und jekt.*

(4) *Le Transformisme.* París, 1927: obra escrita en colaboración por Elie Gagnebin, *Le Tranformisme et la Paléontologie*, p. 9-59.

L. Vialleton. *Morphologie et Transformisme*, p. 61-122.

W. R. Thompson. *Le parasitisme et la doctrine Transformiste.* p. 123-151.

L. Cuénot. *Le Transformisme et l'Inscription patrimoniale des caractères acquis d'abord par le soma*, p. 153-171.

R. DALBIEZ. *Le Transformisme et la Philosophie*, p. 173-218.

(5) MOLLISON. *Serologische Verwandtschaftsforschung am Menschen una anderen Primaten. Tagungsberichte der deutschen anthropologischen Gesellschaft*, Augeburg, 1926, p. 88-92.

Comencemos el Boletín con las palabras de Roland Dalbiez (4), p. 217: "Hay que restablecer los derechos de la causa eficiente... no hay que olvidar que de ordinario las causas sólo por vía experimental se deducen... Al par de la ciencia hay que dar lugar a la filosofía... La edad media tenía una filosofía, pero no ciencia (experimental). Nuestro siglo tiene ciencia, mas no filosofía... Conocemos por la historia las deficiencias de los escolásticos y las de los físicos... Para el equilibrio del pensamiento la hora actual siente urgente necesidad de reconstituir una filosofía de la naturaleza".

I. QUÉ ES LA VIDA?

Para el trasformista nos lo dirá el embriólogo de Bruselas, Brachet: "La herencia está representada en el huevo fecundado que es su substracto por un conjunto de potencialidades, por un dinamismo fundado sobre la composición físico-química, o si se quiere, sobre la organización del protoplasma y núcleo. Mas esta organización es el estado último de una materia que ha sufrido innumerables cambios, que va guardando la impresión a veces profunda, a veces superficial de una larga serie de estados inferiores. El huevo fecundado tiene detrás de sí un pasado muy largo, del cual sólo le quedan vestigios, pero tales que le constituyen en lo que es."

Estas palabras explican a maravilla lo que es la vida en la escuela trasformista. Pero arguye después de citarlas Dalbiez (4), p. 207: "mal se junta esta teoría recordatriz de la vida con la mecanicista. Si la vida es la resultante histórica superpuesta a la necesidad físico-química, ¿cuándo se ha visto a los agregados físico-químicos archivar sus acciones pasadas?"

Para el biólogo de la Sorbona, Rabaud, mejor mecánico que transformista, no posee el sér viviente propiedad alguna irreductible a las de la materia bruta: de donde la vida debió originarse naturalmente

de la materia inorgánica y no una vez sola, sino muchas ya en tiempos distintos, ya en sitios diversos: debiendo de existir desde el origen organismos diferentes y especies caracterizadas por el número y cualidades de las sustancias asociadas en su constitución físico-química. "Resulta de esta posición que la idea trasformista y la idea mecanicista se dan la espalda". Dalbiez (4), p. 209.

Para el epigenista actual, "la ontogenia es el resultado de las interacciones entre el huevo y su medio:... los resultados de la embriogenia experimental sedujeron a los biólogos en pro de las causas actuales. Pero la teoría... cae falta de fundamento ya por las leyes mendelianas, ya porque no da cuenta de la unidad y coordenación del organismo. Su conclusión lógica sería destructora para la morfologia y negaría la adaptación: una biología estrictamente mecanicista destruye en rigor lógico su objeto propio, suprimiendo de un plumazo los problemas que no puede resolver". Dalbiez (4), p. 196. El desacuerdo entre el vitalismo y mecanismo biológico está en que: "El mecanismo niega la unidad del sér viviente, no dándole otra unidad superior a la del conjunto de elementos físico-químicos: el vitalismo admite unidad real en el sér vivo. El mecanismo niega la preordinación del sér vivo... el vitalismo la admite." Dalbiez (4), p. 182.

La raíz de esta divergencia está en admitir o desechar el carácter distintivo de la vida: "Los cuerpos brutos no tienen otra acción que la transitiva... El viviente posee además la acción inmanente." La prueba se deduce lógicamente de los hechos de conciencia, ya que la nota característica de la vida debe principalmente hallarse donde la vida es más perfecta. "Los hechos de conciencia son tipo perfecto de acción inmanente: mi pensamiento emanado de mi espíritu queda en mí. Pero la acción inmanente no es exclusiva de los hechos de conciencia sensible o intelectual; también la participan los fenómenos vegetativos: la asimilación acaba incorporando el alimento". Dalbiez (4), p. 180.

Y pasando de la asimilación a la construcción entera del organismo, W. R. Thompson arguye al trasformista que envuelve su concepción general de la vida entre los hechos que para la prueba de su escuela aduce: "No basta decir que de un huevo de tal constitución y en tales condiciones obtendremos tal resultado, favorable a la propagación de la especie. Lo que precisamente hay que explicar es por qué aparece ya el huevo con esa constitución para que con la influen-

cia del medio se obtenga certeramente el resultado propagador de la especie. Decir que se debe a los antepasados tal constitución es plantear el mismo problema en los antepasados. En las nieblas de lo pasado y antiguo no sale la luz para explicar lo presente. "Thompson (4), p. 126. Y continuando su vigorosa argumentación razona: o la constitución del sér viviente es una expresión y realización de una intención o se ha hecho al azar. Pero una trasformación progresiva en una misma dirección no puede ser obra del azar". (4), p. 126.

H. Colin (1) estudia históricamente la estructura, química, física y diferenciación de la materia viva. Se detiene por serle más familiares en los procesos físicos y químicos del organismo, que en frase de Suárez podían decirse inmanentes *quoad modum*. "Toda operación vital está unida a trasformaciones físico-químicas de ciertos elementos del organismo: réstanos ver en cada caso particular si las fuerzas materiales puestas en juego bastan para dar cuenta del acto realizado. Lo que en el quimismo vital desconcierta no es el que los seres vivos elaboren sustancias varias y complejas tales que una muy gran parte de ellas no han podido todavía prepararse artificialmente; tampoco el que trabajo tan difícil se haya llevado a cabo con medios al parecer ordinarios: lo más notable es el que una infinidad de reacciones delicadas, entre las cuales cada una nos es un problema, se halle maravillosamente coordenada entre sí, de suerte que ninguna de ellas prepondere excesivamente con detrimento de las otras y que todas concurran a asegurar el perfecto equilibrio de funciones que es la condición primera de la vida orgánica. p. 138. "Para acabar con dato positivo, más bien que con teóricas consideraciones, citaré una vez más el ejemplo de las plantas de inulina, la achicoria en particular. En la base de sus pecíolos y cerca de la raíz, hay una mezcla fuertemente dextrógira de azúcar de caña, de glucosa y levulosa, al propio tiempo que están saturados de inulina los primeros cortes del tronco. ¿Cómo en tan corto espacio trasformación tan compleja? No lo sabemos: y no es solamente lo que más nos intriga la condensación de los azúcares en el estado de polyosas complejas, sino aun el simple hecho de su repartición, del lado de acá glucosa, del lado de allá polímeros de levulosa." p. 231. ¿De dónde trae la vida el secreto de esas construcciones incomparables ante las cuales nuestras síntesis químicas sólo son caricaturas? p. 159.

LA HERENCIA

Este difícil problema biológico lo trata con método científico y crítica reposada Johannsen (2). No es encarecimiento el título de su obra: Elementos de un tratado exacto de la herencia sobre los fundamentos de la estadística de las variaciones biológicas. Tres ideas fundamentales se desarrollan en la obra: idea de los genes con la diferencia entre genotipia y fainotipia, método científico en las estadísticas de las variaciones, aplicaciones del método, entre las cuales van el valor positivo del mendelismo y el fracaso de la selección darwiniana.

En cuanto al método, imposible extractarlo en pocas líneas. Pongamos un ejemplo en el proceso de la aglutinación o precipitación de los corpúsculos sanguíneos que en suspensión contiene el suero sanguíneo humano. Se llama aglutinación la precipitación de los corpúsculos en el suero. Puede acontecer que los corpúsculos sanguíneos que en el serum de un individuo se mantienen en supensión, se precipiten introducidos en serum de otro individuo. Se debe a reacciones entre el aglutígeno de los corpúsculos con la aglutinina del suero. Cuatro casos normales pueden observarse representables por las combinaciones de las cuatro letras A, B, significativas de dos aglutígenos, y a, b, significativas de dos aglutininas. Advirtiendo que en un mismo individuo el suero y los corpúsculos no se aglutinan, los resultados quedan representados por la tabla adjunta, para interpretar la cual recuérdese que habrá aglutinación, cuando se junten aglutígeno y aglutinina diferentes que los del suero y corpúsculos de un mismo individuo (p. 584).

Suero de la clase	**Con corpúsculos de la clase**			
	ab	**Ab**	**aA**	**AB**
ab	—	+	+	+
A b	—	—	+	+
aB	—	+	—	+
AB	—	—	—	—

La noción de los genes está esparcida en varias páginas de la obra. Los genes son realidades, no hipotéticas concepciones, como las gemmulas de Darwin o los bióforos y determinantes de Weismann o los pangenos de Vries: el nombre de *gene* sólo señala el hecho que a consecuencia de cruzamientos pueden separarse elementos de distinto poder de reaccionar a los estímulos: tales elementos los he llamado genes,

pero en esa nomenclatura para nada entra cuál es su constitución, si corpuscular, si orgánica, si morfológica. Nada de esto sabemos. p. 640. No deben identificarse los genes con los cromómeros, como si a cada cromómero correspondiese un gene, si bien las perturbaciones y anomalías orgánicas en que se manifiestan las alteraciones de los genes están ligadas a cambios sufridos por los cromómeros p. 648. Ni debe creerse que para formar cada órgano concurre como instrumento sólo un gene con su cromómero, sino que todo el conjunto de genes concurren para el conjunto orgánico p. 649. Fainotipia es la manifestación orgánica o construcción externa habida no sólo merced a las actividades de los genes, sino además a la cooperación instrumental de los estímulos y agentes físico-químicos: por eso según la variedad de los estímulos caben fluctuaciones o modificaciones fainotípicas con genes semejantes p. 308, y podemos concluir que hay semejanzas externas en organismos de herencia y genes distintos, como viceversa hay variaciones externas bastante considerables con genes y herencia iguales p. 167, 170, 233, 234, 408, etc. De ahí el problema difícil de resolver si una diferencia orgánica es genotípica o solamente fainotípica. Requiérese para ello analizar cuidadosamente las curvas de las variaciones de todo el material observado, y aun después de todo, queda muchas veces la duda y sin resolver el problema. p. 314, 315, 332, etc.

Antes de pasar adelante, fijemos ya las ideas según la filosofía escolástica. La vida es la facultad de reaccionar a los estímulos, con tendencia inmanente y autoperfectiva, y el modo de reaccionar a determinados estímulos, caracteriza las diferencias vitales. Pues bien: ese modo de reaccionar depende de dos factores internos: a) de la naturaleza del principio vital y su modo de reaccionar, determina la formación del organismo conforme al tipo de organización, requerido por el principio vital para sus funciones. Un modo de reaccionar tiene el pez que ha de vivir en el agua, y otro, el mamífero que ha de vivir en tierra. Depende b) del estado micelar de la célula primera y consiguientemente, del estado micelar de las células, sobre todo en su cromatina nuclear. Claro es que bajo un mismo principio vital puede haber diferencia entre ciertos límites en el estado micelar de la cromatina. Según sea ese estado, la reacción será diversa dentro de la reacción típica. Para concretar más, según sea el estado micelar, la reacción para procurarse a su tiempo y en su sitio las

hormonas necesarias para el crecimiento armónico de los órganos, será diversa.

Genes primarios se deben llamar las potencias elementales vegetativas residentes en las células, pero principalmente en la cromatina y derivadas como de principio radical del principio vital con las cuales reacciona el organismo según a): cabe admitir modalidades distintas, cualitativas y cuantitativas en esas potencias vegetativas, mayores en las plantas y animales que en el hombre, aun dentro de la identidad específica de la virtud como propia de organismos de idéntica naturaleza.

Genes secundarios o raciales se llaman las fuerzas micelares de la cromatina que determinan modos de reaccionar diversos: son de carácter racial, estimulantes, cohibidores, refrenadores, según determinen la producción de unas hormonas u otras y faciliten o retarden el crecimiento.

Genotipico es el organismo producido según el tipo orgánico predeterminado virtualmente en los genes. Fainotípica es la variación orgánica determinada por las condiciones y estímulos exteriores.

No debemos extrañarnos de que plantas como el triticum y aegilops, silene y lychosis, con ser de géneros distintos, se fecunden mejor entre sí que algunas especies de un mismo género: por ejemplo, los perales no se fecundan con los manzanos p. 421. Grandes fluctuaciones del fainotipo se deben a veces a varios genes, los cuales no siempre son constructores positivos, a veces son refrenadores, inbibidores, p. 492.

Viniendo ya el tercer punto, al de las aplicaciones y conclusiones, ni la selección ni la adaptación cambian los genes p. 199, 202, 206, 214, 409, 410, 624, 673. Nuevas combinaciones de genes abren el camino a nuevas adaptaciones p. 678. La mutación o nueva combinación de genes por cruzamientos, es el camino hasta ahora conocido de formarse nuevos tipos, p. 697. No hay selección sino cuando hay heterogeneidad genotípica, p. 228. En los ejemplos más aparentes de selección se trabajaba con material de varios genes, p. 216, 223, 224, 225, etc. La separación y nueva combinación de los genes por una parte, y el influjo fainotípico de los factores exteriores por otra, han borrado el misterio que al atavismo concedía el darwinismo p. 475. Ha habido que ir corrigiendo muchas afirmaciones erróneas propagadas por el darwinismo en su edad de oro,

p. 562. La adaptación es un hecho fisiológico, pero los cambios fairotípicos adquiridos, no son hereditarios ya que no cambian los genes p. 696. Es claro, que factores dominantes pueden tornarse en recesivos y así obtenerse fainotipos distintos: otros genes pueden inhibirse.

La cuestión palpitante hoy día, es la siguiente: además de los genes de la cromatina, hay los suyos en el protoplasma, los genes del protoplasma están como situados más directamente al alcance de los estímulos exteriores, en ocasión más propicia al cambio: si hubiera cambio en los genes del protoplasma, este cambio repercutiría en los genes de la cromatina. Mas también los genes del protoplasma por ser de micelas vivas, se resisten al cambio ya que la vida es de naturaleza esencialmente conservativa y autoinmanente: no basta que el protoplasma, como más externo se preste a sufrir mejor la influencia de los factores fisico-químicos, como quiera que estos como de orden inferior no rigen, sino son regidos. Con difiicultad, con limitaciones muy estrechas cede Johannsen a la idea del cambio de gene, p. 693, 682, 635, 629, 620, 637. Ese cambio, en efecto, sólo puede ser en el gene secundario, no en el gene primario, a lo menos debe estar circunscrito al cambio que la virtud accidental orgánica vegetativa puede sufrir dentro de la identidad y permanencia del ser sustancial.

Partidario y defensor de las ideas de Mendel, las completa y estudia a fondo en casos difíciles y con circunstancias complicadas. Basta este somerísimo resumen para indicar el valor científico de esta obra.

Cuénot (4) especialista en el problema de la trasmisión hereditaria, considera ya la cuestión debatida hace cuarenta años entre dos escuelas, como definitivamente resuelta p. 154: pero, ¿en qué sentido? "Concluímos de nuestro estudio con una negación completa y absoluta sobre la inscripción patrimonial de los caracteres adquiridos desde luego por el soma, ya sean mutilaciones, efectos mecánicos o químicos, acciones del clima, aprendizaje, uso y no uso. Las modificaciones somáticas (fainotípicas de Johannsen), directas pueden tener gran interés científico y práctico, mas no influyen en lo más mínimo para la evolución de las especies. Hora es ya de dejar las frases lamarkianas de adquisiciones ancestrales, de degeneración por desuso, acción modelante del medio, especie adapta-

da al medio, adaptación progresiva de la especie, pues son palabras sin significación real". p. 168.

EVOLUCIONISMO

Para proceder con orden, veamos las ideas emitidas en la encuesta abierta por el profesor de Erlangen, Alberto Fleischmann, acerca de este tema (3) en el diario de Munich el día 2 de agosto 1925. En párrafo aparte haremos la crítica.

Dacqué, profesor de Paleontologia de la universidad de Munich, acepta la invitación núm. 244: la cuestión de la descendencia no debe tratarse con fanatismo religioso, ya que es tema de ciencias naturales, no son sinónimas, teoría de Darwin y teoría de la descendencia: La teoría de Darwin es de índole económica, pues se ocupa de la extensión de la naturaleza orgánica con miras a la utilidad práctica; la teoría de la adaptación, más conforme con el alma francesa, busca en cierta acomodación la causa de las formas externas que reviste la vida en los organismos; la teoría de la evolución propia del pueblo alemán, se interna en el fondo del sér viviente para hallar en lo más íntimo de él la tendencia al desarrollo, no solo individual, sino a la diferenciación sistemática, pero dentro del plan de creación.

Study núm. 256, profesor de matemáticas en la universidad de Bonn, indica a Fleischmann no hacerse cargo de cómo nacen las teorías, como la de Newton. No debe confundirse la teoría de la selección darwiniana, con la teoría de la descendencia; tal cual se propone por ejemplo, en la obra de Tschulok, (Abstammungslehre, Jena 1922), y que no es de artículos de periódicos, sino de libros serios el tratar tales problemas como el actual ligado con la concepción científica del mundo.

Fleischmann núm. 258 replica: ya no se trata como hace unos setenta años si todas las 500.000 especies de animales y las 300.000 de plantas, vengan de un par de animales y de una planta bisexual: ya se trata si a lo menos todos los caninos o felinos, todos los carnívoros, procedan de un par. Pero y qué par será ese que con ser carnívoro, no sea ni canino ni felino ni de familia determinada? ¿Quién es capaz de averiguar cuál ha sido el origen de especies cuyos individuos se multiplican en 100, 1.000, 100.000 por

todas las regiones del mar y globo? ¿Qué médico hay que se satisfaga con mirar los huesos y no se preocupe de los tejidos blandos del organismo? Pues he ahí que el paleontólogo no los puede examinar ya que han desaparecido en la fosilización. Una teoría fundada en la comparación de los huesos, pero sin comparar los tejidos blandos, se funda sobre terreno inseguro. Se trazan los árboles genealógicos con datos incompletos, se rellenan al arbitrio las lagunas, se toman semejanzas entre órganos parciales sin atender al conjunto, el desarrollo embriogénico de los vertebrados se ha subdividido en tres grupos principales: *Anamnia* (peces y anfibios), *saurópsidos* (reptiles y aves), *mamíferos*. Cómo un pez que comienza por ser larva, se transforma en reptil cuyo primer estadio es el de huevo (el huevo y larva son dos estadios bien distintos) para que todavía, dejando la cáscara de cal que lo envuelve, se revista de membranas en el mamífero? Todos estos son problemas bien misteriosos para que se los concedamos de barato al trasformismo. Con la palabra selección, adaptación, evolución, en los labios, quedamos sin saber responder a los innumerables problemas del origen de los animales.

Kleinschrod, médico de sanidad núm. 261 asienta para bases de la teoría de la descendencia, los dos hechos fundamentales: 1.°) que todo plasma germinal viene de otro plasma germinal, según la ley de la continuidad sucesiva del plasma. 2.° que todo plasma germinal posee potencialidad para cambios espontáneos según las mutaciones de Vries. Concedido que los factores mecánicos y ciegos evocados por Darwin, lucha por la existencia y selección, sean desechados por la crítica concienzuda. ¿Quién puede admitir la construcción tan acabada de un órgano cualquiera en orden a su función, partiendo de un punto de vista mecánico y excluyendo la causa final? Y nótese el vigor de expresión: *für mich ist die Erklarung des Zweckes ohne eine wirkende Zweckursache ein logischer Nonsens und in der Natur eine Unmoglichkeit*". Segundo hecho contra la explicación darwiniana nos da la herencia: no se puede admitir que los caracteres adquiridos se trasmitan por herencia, porque para ello era preciso que la modificación hecha en el soma paterno, modificase el plasma germinal y no se ve camino para ese enlace. Todavía punto más débil en la teoría darwiniana, es la selección de heredar lo útil y dejar lo nocivo.Punto

que ha popularizado el darwinismo, es su aplicación al origen bestial del hombre. Dada la continuidad del plasma germinal, el origen del hombre sólo tiene dos posibilidades: o viene de un plasma propio originariamente, o viene por cambio de un plasma bestial en plasma humano. A este plasma solo una vez y en determinado tiempo, se juntó el alma espiritual, y por eso, sólo una vez salió trasformado el hombre. Que desde el origen poseyera el hombre alma espiritual, lo demuestra la prehistoria al mostrarnos en los niveles inferiores, artefactos inteligentes. El hecho de que cada ser vivo procede de propio plasma y no de plasma ajeno cambiado en otro, excluye por razón biológica que el hombre hubiera sido antes mono. Tal procedencia queda excluída de la ciencia. No hay idea tan subversiva y catastrófica para el desarrollo social de la humanidad, como la de su descendencia animalesca.

Fleischmann, núm. 262 apela a sus treinta años de trabajo en el profesorado, sin que ni él ni sus discípulos, hayan visto prueba experimental para la teoría de la descendencia. Y pues Study apeló al tratado de Tschulok, de Tschulok son las frases como la de que no hay que hablar de origen común para toda una clase como peces o anfibios, de que hay buenos fundamentos para dudar sobre la posibilidad de trazar un árbol originario de los vertebrados que se ajuste a los datos paleontológicos, artrópodos, etc., ya que en las capas más antiguas se encuentran fósiles de casi todos los tipos. Ni hay uniformidad al rehacer el árbol de las especies, géneros y familias. Confusión, arbitrariedad, reina en la teoría de la descendencia.

Kaup, doctor en medicina por la universidad de Munich, número 265 nota falta de neutralidad y tonos injustificados de temas religiosos en la discusión. Hoy interesan los problemas de herencia de raza y de higiene social. La teoría de Tschulok abraza tres puntos: 1.°) teoría de la descendencia; 2.° investigación de los árboles genealógicos; 3.° factores que en el cambio intervienen. Que haya habido trasformación de las formas animales y vegetales, de suerte que haya modificaciones orgánicas, no puede negarse. El orden gradual de la sistemática en clase, orden, género, especie, el parecido y semejanzas entre especies afines, el acceso insensible de unas formas hacia otras, son la prueba principal de la teoría de la descendencia. La corroboran la correlación de los elementos

orgánicos, la trasfusión de sangre, las mutaciones de Vries. Acaban la demostración la morfología, la embriología, la repartición geográfica y cronológica, sobre todo de las especies endémicas en territorios de antiguo aislados, como Australia y América del Sur. Cuenta para realizarse la evolución con millones de años. Las dudas y vacilaciones empiezan cuando se pregunta el cómo y por qué de las trasformaciones. Ni se puede fijar la descendencia como una galería de antepasados ni se saben las causas y procesos de los cambios. Carecen de valor para la formación de nuevas especies las mutaciones de Vries, las leyes de cruzamientos en los hibridos, los cambios de instinto, etc. Ni por la adaptación se ha visto salir nueva especie, ni la teoría de la selección se aviene con las ideas del botánico de Munich Nageli ni con los estudios de Johannsen. Las posiciones de los ánimos son o negar la teoría o admitirla sin prueba suficiente.

Edgar Dacqué n. 270 antepone algo de historia: Establecido un árbol genealógico ideal, que tenía sus raíces en el primer organismo viviente monocelular y su copa extrema en el hombre, se quiso ver en un principio en los fósiles formas intermedias de las grandes divisiones de la sistemática. Tal se interpretó el ave archaeopterix, como paso de reptil a ave; tales se interpretaron formas raras como intermediarias entre reptiles y mamíferos: con tales muestras se concibieron esperanzas de que la paleontología descubriera las piezas intermedias de la genealogía ideada. Mas no se confirmaron las esperanzas. Formas inmediatas sin órganos bien diferenciados y sin sus funciones necesarias, nunca han existido; son, por lo tanto puentes ideales y no reales entre grupos distintos. Como, por otra parte, los vivientes que al morir fosilizan son una mínima parte y aun de los fosilizados sólo llega a nuestras manos una fracción insignificante, muchos biólogos y zoólogos dejando los fósiles han ido a buscar la solución del problema en los organismos actuales. Mas no deja de ser útil la paleontología; los fósiles nos dan que ya desde el principio existieron organismos de casi todos los tipos, que en cada grupo había mucha diversidad, que dentro de cada grupo se nota en los que perduran largas épocas geológicas mudanzas, debidas a la adaptación; que no un árbol sino muchos tallos distintos representan el árbol genealógico de la vida. No puede precisarse si esas formas primitivas salieron de

repente o si por trasformación y de cuáles; flota en su estudio comparativo la idea de una evolución.

Naturalista suizo hay que la evolución pretende fijarla en los gérmenes vitales, en las fases primeras, de suerte que ya en el desarrollo aparecen los organismos cambiados. De este modo el árbol genealógico de la vida es un símbolo, no una realidad. No obstante, hemos de atribuir a la naturaleza medios por nosotros desconocidos con los cuales por vías secretas pudo establecer enlaces genéticos entre las especies aun de tipos distintos.

Viniendo ya a la causas que en la construcción orgánica influyen, no puede desconocerse en ellas sello de orden y finalidad; los casos desfavorables de malas conformaciones sólo manifiestan que la naturaleza corporal no es omnipotente, como se la describe en el orden ideal.

La quintaesencia del darwinismo consiste en considerar que no hay dos individuos iguales, ya que los organismos poseen variabilidad ilimitada; entre los individuos hay unos mejor condicionados para acomodarse a las circunstancias de clima, alimentos, enfermedades; de ahí que el porcentaje de los favorecidos irá subiendo de generación en generación, y, eliminadas las formas menos apropiadas, irán perdurando las mejor dotadas, y de esta suerte por cambios estatísticos y al azar se van eliminando las formas antiguas y van quedando sustituídas por las formas nuevas. Los cambios casuales y la selección en la lucha de la vida han introducido, según estas teorías de Darwin, las especies nuevas. Mas y ¿cómo se ajusta a estas ideas la tesis popular y fundamental del darwinismo de que el hombre viene del mono? No de esos principios sino por fines demagógicos. Desde luego plantea el darwinismo el problema de la herencia de los caracteres adquiridos, y este problema ha hecho cambiar el frente; el darwinismo habla de cambios manifiestos operados en el organismo diferenciado: la herencia como factor incluído en las células germinales se ciñe a los cambios ocultos sufridos por los mismos gérmenes, que luego se exteriorizan en el desarrollo orgánico. Pero la lucha por la vida, la selección ¿cómo y por qué puerta introducen el cambio en el germen? De hecho, de cuando en cuando, sin saberse por qué, aparecen cambios bruscos, mutaciones, que si no llegan a merecer el carácter de especies nuevas, por lo menos son razas nuevas, que de grado en grado por esa vía se llega hasta la

especie nueva. Pero en ese caso la selección darwiniana, que hasta ahora era un resultado del porcentaje, se convierte en causa activa que selecciona.

Dejando, pues, el darwinismo propio, se afianza la teoría de la descendencia con estos puntos de vista, habida cuenta que la corta duración que para sus experiencias disponen los biólogos, la suple el paleontólogo aduciendo organismos distintos en muchos millares de años. Añádase que el organismo en la concepción vitalista posee un poder de reaccionar a los estímulos correlativamente, esto es, que el desarrollo del organismo no es como la construcción de una máquina en la cual cada pieza se hace separadamente y después se ajustan entre sí las piezas, sino que cada órgano se desarrolla en unión con los otros, predominando un principio regulador que a cada órgano señala entre los amplios límites que puede alcanzar el grado y modo de diferenciación en orden al todo orgánico. Tal poder regulador y de reaccionar no puede dar nuevas formas. Concedo a Fleischmann nuestras oscuridades, los experimentos de herencia, los resultados de la anatomía comparada, las deficiencias de la paleontología; sin embargo, protesto contra Fleischmann diciendo que para explicar el problema de la diversidad y armonía que despliega el mundo orgánico animal y vegetal no hay teoría que ostente los grados de probabilidad que la teoría de la descendencia. Pero una teoría de la descendencia fundada en las fuerzas creadoras inmanentes de los organismos según la concepción vitalista de la entelequia. No se trata de un dogma científico; queda abierto el camino para la discusión serena. No es posición airosa para un filósofo ni biólogo resignarse al *Ignorabimus*, sino que debemos esforzarnos por hallar la explicación del problema. Pasa finalmente Dacqué al punto delicado de la descendencia humana del mono; ya en este punto, como indica pensamientos de orden religioso, metafísico, en que no es especialista como en paleontología, no le extracto. Sólo tomo dos ideas suyas: el hombre en cuanto al cuerpo pertenece a los primates: en la alternativa de considerar al hombre como último resultado de la evolución orgánica, o como ideal supremo que ha servido de pauta para la evolución de los animales, prefiere como más científico hacer derivar el cuerpo humano por vía de evolución.

Ricardo Hertwig, profesor de anatomía comparada y de Zoología de la Universidad de Munich, n. 277, propone como el punto

capital de la cuestión el problema de la especie y su relación con las variedades. Especies y variedades son, como se creía en tiempo del fundador de la sistemática, Linneo, diferentes desde su origen. ¿O es que se trata de las diferencias de mero grado y tales que poco a poco las variedades se van convirtiendo en especies nuevas? Mérito indiscutible de Darwin fué el haber planteado este problema, al preguntar sobre el origen de las especies; no hay duda en que la domesticación y selección del que procura mejorar las razas han dado cambios orgánicos de importancia; ¿por qué no podrá la naturaleza por selección natural acentuar aún más lo que la industria humana ha logrado? Vries, Johannsen, Morgan, Bauer se han dado al estudio experimental, y no es poco fruto de la teoría haber estimulado al examen de la naturaleza. Lo que se puede afirmar es que sobre la base de los conocimintos adquiridos por el estudio de cada organismo debe levantarse un edificio de conjunto: miras universales que abarquen de una vez todo el reino vegetal y todo el reino animal requiere la ciencia; estas miradas de conjunto son las de la teoría de la evolución. No se trata de teoría demostrada; quien tal espere se quedará frustrado hoy y por ventura en los tiempos venideros. A la afirmación de Fleischmann de que las especies de tipos diferentes tienen estilo diferente en la construcción orgánica, más de un zoólogo inclinarán de lado la cabeza. Contra el episodio que actualmente se ha repetido en algunas universidades de los Estados Unidos, donde a título de religión se prohibe explicar la teoría, hay que protestar, no sea que ocurra aquí lo que en la causa de Galileo y Copérnico.

Esteban León Skibniewski, doctor en teología y derecho canónico y protonotario apostólico, n. 282, acude al Génesis, como a libro inspirado y escrito por Moisés; cita los decretos de la Comisión bíblica de 27 de junio 1906, 30 junio 1909; recuerda la doctrina corriente hace ya unos 2000 años, según la cual Dios organizó el cuerpo de Adán, creó el alma y la unió al cuerpo; observa que no en vano describe el autor sagrado en el mismo día-período el origen de los mamíferos y el origen del hombre, pero como acto distinto, separado, con caracteres muy diversos, el hombre hecho a imagen y semejanza divina, constituído señor y dominador de los animales; todo lo cual no concuerda con hacer derivar el cuerpo humano por proceso evolutivo natural de un animal viviente;

ya que en tal caso la creación del alma humana sería un acto complementario y ligado naturalmente con la organización del cuerpo habida por natural proceso del organismo animal. Reprobación le merece y justamente el que un católico haga depender la solución definitiva de la paleontología. Los frutos del profesar la doctrina bestial de la descendencia humana los sintetiza Cyon al atribuirla los horrores de la revolución rusa de 1905-1906.

Wasmann, S. J., cierra la encuesta el 9 de diciembre, n. 340; preséntase como biólogo, advierte que el discutido problema pertenece al naturalista, al filósofo y al teólogo y que por tanto la solución completa no debe darse aisladamente sino habida en cuenta la triple ciencia.

A Fleischmann achaca de exigente en demasía, cuando reclama para admitir la teoría de la descendencia hechos vistos por sus ojos, porque tratándose del primer origen de los organismos, exigir esa condición vale tanto como pretender que el hombre hubiera sido testigo del origen de la vida. El proceso histórico de la evolución se fué desarrollando en épocas muy lejanas. Recuerda que ya en 1901 señalaba en el género Dinarda razas que caminaban hacia la formación de nuevas especies; y que, si bien no hay prueba directa para admitir la formación de especie nueva, las hay indirectas, basadas en circunstancias en que se impone por raciocinio la admisión de la nueva especie. Si nosotros vemos súbitas apariciones de nuevas razas, nuestros descendientes deducirán que estas nuestras razas nuevas son ya especies nuevas por los cambios sumados con el factor del tiempo.

J. M. Ibero

(Continuará)

BOLETIN ANTITEOSOFICO

"Conocer a los teósofos es un deber social; desenmascararlos, un deber político; y combatirlos un deber religioso." Esta voz de alerta con que en julio de 1913 terminaba el Dr. J. FERRAND su artículo de conjunto: *La Doctrine de la Théosophie* (1), no ha perdido aún su acento de actualidad. Todo lo contrario. La inusitada solemnidad de que se rodeó al primer Congreso mundial de teosofismo, celebrado en París los días 23-26 de julio de 1921 (2), ha dado fuerte impulso al movimiento teosófico. Y desde aquella fecha el teosofismo lleva una marcha progresiva en casi todas las naciones civilizadas, aun en nuestra España; ofrece un grave peligro a la única y verdadera Religión y a la sociedad; y es menester llamar sobre él la atención del público ilustrado. Tal es el fin del presente estudio, donde daremos a conocer los mejores escritos apologéticos que conocemos contra esta nueva Sociedad semirreligiosa, semicientífica y semisocial, posteriores a su condenación por la Sagrada Congregación del Santo Oficio (año 1919).

1. Abre la serie por su importancia la historia crítica del teosofismo, de M. RENÉ GUENON (3). Muy acertado nos parece el juicio del P. LUCIANO ROURE, S. J., al decir que "esta obra no ha despertado en el público toda la atención que se merece" (4). De las once revistas filosóficas o de cultura general, casi todas ellas francesas, que hemos registrado en sus números del 1921 y siguientes,

(1) *Revue de philosophie*, t. XXIII, p. 52.

(2) "El gran anfiteatro de la Sorbona resultó sumamente reducido para dar cabida al gentío inmenso allí reunido, ávido de escuchar la conferencia de clausura que pronunció Mme. Annie Besant, actual Presidenta de la Sociedad Teosófica. En torno de M. Appell, Rector de la Universidad de París, sentado en primera fila, apiñábanse las más distinguidas personalidades parisienses, los miembros del Cuerpo diplomático, las grandes corporaciones de los sabios, colonias extranjeras de París. En el estrado y detrás de la conferenciante, estaban en pié los Delegados de treinta y tres naciones, que habían tomado parte en el Congreso" (*Documentation catholique*, t. 6, p. 162).

(3) *Le Théosophisme. Histoire d' une Pseudo-Religion* par M. RENÉ GUENON (París, Nouvelle Librairie Nationale, 1921; 310 pp. en 8.° menor).

(4) *Au Pays de L'Occultisme*, p. 42.

tan sólo en la *Revue Néo-scolastique* de Lovaina hemos visto anunciado el libro del Sr. Guenon entre los recibidos en aquella redacción. Y a fe que se merecía mucho más.

Efectivamente, tejer la historia objetiva y cabal del moderno Teosofismo (1) no es empresa tan fácil como pudiera creerse, atendida la fecha reciente de su fundación. Dificulta la empresa la agitación incesante de la que pasa como Fundadora y primera Directora general de la Sociedad Teosófica, Mma. Elena Patrowna Blavatsky. Pues, aun prescindiendo de sus correrías, aventureras en parte, en parte de propaganda teosófica después de fundada la Sociedad; estuvo cuasi domiciliada en nueve naciones, y en algunas de ellas más de una vez: Rusia, Egipto, Inglaterra, Italia, Francia, El Cáucaso, Estados Unidos de América, Indostán y Alemánia. Y tan inestable como su residencia fué su ideología: cuándo occidentalista, cuando orientalista; unas veces espiritística, otras enemiga declarada de los espíritus y mediums. Y es que los misteriosos maestros y "guías espirituales" que la influenciaban, cambiaban con no menor frecuencia; primero, el mago o prestidigitador *Paulos Metamón*, de nación copto; después, el espiritista y masón *V. Michal*, el enigmático *John King*, sustituído por el egipcio *Serapis*, a quien reemplazaron sucesivamente el indio *Kashmiri* y los famosos entre los mahatmas "*Koot Homi Lal Sing*" y *Morya*...

Y ¿quiénes eran o qué representaban algunos de estos misteriosos personajes? ¿Cuáles fueron sus relaciones con Mma. Blavatsky? ¿Quiénes eran los Mahatmas? ¿Cuándo los conoció por vez primera nuestra vidente? ¿Quién desde Inglaterra la sugirió el nombre del que había de ser su perpetuo auxiliar, el norteamericano Henry

(1) El autor opone constantemente a la verdadera Teosofía de los J. Böheme, de Giehtel, L. Claudio de Saint Martin...; el movimiento social y doctrinal de la Sociedad Teosófica contemporánea, designándolos con la palabra "Teosofismo". Y no le falta razón para defender este neologismo. Pues, además de ser ese el uso corriente de los países ingleses, donde nació la Sociedad, los cuales llaman a las doctrinas de los teósofos modernos "Theosophism", y "Theosophists" a sus defensores; la atenta lectura de este libro hace ver que la teosofía moderna no tiene con la antigua ninguna filiación; ni genealógica (véase la p. 25), ni ideológica fuera del pretendido esoterismo. Por Teosofía se entendió siempre un pseudomisticismo, extravagante sí, pero siempre basado en el cristianismo y de sabor y tonos occidentales. Y el teosofismo apareció como un Budismo esotérico, que, según su Fundadora, aspiraba, no a restaurar el hinduismo, sino a barrer el cristianismo de la faz de la tierra". Y, aunque es posible que lo sactuales teósofos hayan evolucionado algo en este punto, también lo es que su "Cristianismo esotérico" puede ser una máscara de su odio a Roma y al sacerdocio (p. 7).

Steele Olcott? ¿Cuál fué su política en la India respecto del Imperio Británico? ¿Tiene el teosofismo alguna doctrina obligatoria? ¿Cuáles son sus fuentes? ¿Cuáles sus relaciones con otras Sociedades secretas u ocultas?

Y como si estos y otros muchos problemas así de su vida novelesca como de la obra que ha inmortalizado el nombre de Mma. Blavatsky, fuesen de suyo poco oscuros, todavía han proyectado sobre ellos nuevas sombras los escritos manifiestamente interesados de sus adeptos, como las *Memorias* (Old Diary leaves), de H. OLCOTT; la obra de la CONDESA WACHTMEISTER, *Reminiscences of H. P. Blavatsky*; la farragosa vida de nuestra heroína, por el famoso teósofo y novelista español, MARIO ROSO DE LUNA, titulada pomposamente: *Una Mártir del siglo XIX*. Y aun las *Memorias del* CONDE DE WITTE, sobrino de Mma. Blavatsky, no dejan de aumentar las sombras y contradicciones.

Y, a todo esto, la vida de la segunda directora general del Teosofismo, Annie Besant, tan agitada, errante y envuelta en el misterio como la de su Maestra; la orientación doctrinal, oscilante y diversa de la primitiva en varios puntos importantes; a la muerte de la fundadora, pleitos mal disimulados por la sucesión en la presidencia (p. 158), disensiones y cismas (p. 213), cuyas causas nos pintan ambas partes con colores diversos; y, sobre todo, la constitución misma de la Sociedad Teosófica primitiva. La cual germina en los subterráneos del espiritismo y masonería (p. 12, 14, 15), nace en brazos de espiritistas y masones, por transformación (diríamos fortuita) de una "Sociedad de investigaciones espiritistas" en la llamada Sociedad Teosófica (p. 25); crece y se extiende por las cinco partes del mundo, ayudadas no menos por los embustes de sus dos primeras Directoras generales (pp. 63, 61, 15, 20, 22, 158, 193...), que por sus relaciones, no siempre transparentes con la fracmasonería (p. 241...), el Rosicrucianismo (p. 31...), protestantismo (p. 274) y otras Sociedades más o menos ocultas. Sociedad, que se presenta con su parte de esoterismo doctrinal (p. 100) y ritos iniciáticos (p. 146); con un moralismo vago y sentimentalista (p. 274), cristalizado en una multitud asombrosa de pequeñas Asociaciones auxiliares del Teosofismo (p. 251); y, en fin, que viste todas sus principales doctrinas con el misterioso lenguaje de las religiones orientales. Todo este cúmulo de dificultades, nada más que apuntadas, hacen

muy difícil al historiador el poder precisar la vida semisecular del teosofismo, y exigen en él una preparación y trabajo de investigación más que ordinarios.

Para llenar cumplidamente su cometido debería entender, juntamente con el sánscrito, los principales idiomas europeos; debería conocer el tenebroso historial y doctrinas del espiritismo, ocultismo antiguo y moderno, masonería, rosicrucianismo y otras sectas arcanas, relacionadas más o menos con la nueva teosofía; tendría que estar versado en las religiones y filosofías orientales, y haber leído, además de la nada escasa correspondencia epistolar de los fundadores y caudillos de la Secta, su indigesta y voluminosa literatura (1) y gran parte de sus numerosas revistas oficiales (2). Y, una vez reunida esa cantidad inmensa de materiales, todavía le quedaría por hacer la principal labor: descifrar lo enigmático, concordar los datos contradictorios y entresecar de la muchísima escoria de errores y ficciones el oro de la verdad histórica.

Pues bien, esa preparación, sagacidad y tesón en registrar archivos y bibliotecas ocultistas, para dar al público una obra de información perfectamente documentada, es, sin disputa, el mérito principal de M. Guenon. Basta examinar sus innumerables citas marginales y leer cualquiera de sus capítulos. Antes de cinco minutos, el lector menos avisado habrá caído en la cuenta de la erudición del autor, tan exuberante y detallista, que precisamente es ella, a nuestro juicio, uno de sus principales defectos, por entorpecer demasiado el pensamiento y recargar de incisos los párrafos con mengua del orden y de la claridad.

Y por lo que hace a la preparación orientalista, ahí está su obra *Introducción a las doctrinas hindues* (3), publicada el mismo año de 1921. La cual podrá estar escrita en tono demasiado autoritario e independiente; podrá tratar con excesiva dureza a los teósofos y en general a los occidentales, llamándolos charlatanes e ignorantes, etcétera; podrá tener otros defectos (4); pero es una prueba fehaciente de que su autor entiende de las religiones y literaturas orientales,

(1) Solos los seis tomos de la *Ciencia Secreta* (ed. española) suman 3.332 páginas en 8.° mayor; *Isis sin velo* (tres tomos), 1.822 págs. etc.; Las obras y folletos de Annie Besant pasan de cuarenta; etc., etc.

(2) En 1926 eran cuarenta estas revistas.

(3) *Introduction Générale a l'étude des Doctrines Hindoues*. París, 1921.

(4) Véase *Revue Néo-scolastique* año 1922, p. 130; A. Therive, *Les Portes de l'enfer*, p. 42.

más que los directores y aun la misma Fundadora del teosofismo, a la que enmienda la plana muchas veces (p. 94).

Y con tal preparación ¿habrá conseguido este Hurón de las sectas ocultistas dar con el hilo histórico del Teosofismo en ese dédalo de obscuridades y confusiones? Distingamos dos partes: la historia y la doctrina del Teosofismo. En cuanto a su contenido doctrinal, haciéndo suya el autor la frase del P. L. de Grandmaison (p. 300), de que el modo más seguro de refutar a los teósofos es cederles a ellos mismos la palabra; casi se limita a darnos en sendos capítulos un resumen de la doctrina teosófica en sus tres fases de Budismo esotérico, Cristianismo esotérico y antroposofismo de R. Steiner, copiando constantemente las palabras de sus propios autores. Y ciertamente que para personas, no diré ya bien formadas en filosofía, sino simplemente cultas, sensatas e imparciales, este método lo juzgamos más que suficiente.

Pero M. Guenón va más adelante. Aquí y allí, con párrafos entreverados en la misma parte expositiva, llama oportunamente la atención del lector sobre la instabilidad, vaguedad y contradicciones de las doctrinas teosóficas: doctrinas, dice (cap. 9), que se nos venden como originales y son un mosaico de teorías bebidas en fuentes orientales y occidentales; se nos pintan al mismo tiempo como arcaicas y como progresivas; como antiquísimas o basadas en la más antigua filosofía del mundo (p. 108), y tienen por idea central la mágica palabra "evolución", de fecha bien reciente; doctrinas, además, que se nos describen como una revelación hecha por los Mahatmas, y resulta que los tales superhombres, directores de la humanidad, no son personajes históricos que habiten en el Tibet, como dijeron en un principio los teósofos, sino duendes, que nacieron y y vivieron tan solamente en el cerebro enfermizo de Mma. Blavatsky y de sus secuaces o, como dijo ella misma: "producto de su propia imaginación" (51). Ahora bien, como por confesión de A. Besant, "sin Mahatmas la Sociedad (Teosófica) es un absurdo" (p. 57); necesariamente han de confesar sus adeptos que, mientras no refuten el largo y bien documentado cap. IV de la obra que analizamos: su pomposa "Ciencia de la Religión o Religión de la ciencia" (1) es ni más ni menos que lo que ha declarado la papisa de Adyar: "un absurdo". Absurdo que llega al colmo, si añadimos

(1) M. Roso de Luna, *La Dama del ensueño*, p. 169.

las tan gratuítas como ridículas teorías sobre las "razas humanas", que han existido y existirán en nuestro planeta; y sobre los personajes que fueron, en reincarnaciones habidas hace 25.000 y más años, los propios teósofos (cap. XI); teorías más propias de soñadores que de hombres que aspiran a pasar como los directores de la humanidad.

En cuanto a la parte histórica (que ocupará las ocho décimas partes de toda la obra), si el autor se propuso reunir en un libro los elementos de información dispersos en multitud de archivos y bibliotecas, y muchos de ellos de no fácil acceso" (p. 300); creemos que ha conseguido cumplidamente su objetivo; y mejor aún en la primera fase, de Mma. Blavatsky, que en la segunda, de A. Besant. La vida semioculta, semienigmática de la nueva semireligión durante sus primeros cuarenta y seis años; su carácter, tendencias, organización, relaciones con las sectas ocultas, propaganda, etc.; á pesar de las dificultades indicadas, se reflejan bien en la monografía. Y es que la preparación y vastísima erudición ocultista están siempre al servicio de un ingenio y penetración nada vulgares, de una aplicación al asunto seria y concienzuda, de una independencia de juicio nada común. Como una de tantas muestras puede leerse el capítulo IV, titulado: *La cuestión de los Mahatmas*. Cierto que, si el autor no se hubiera atenido tanto al orden cronológico, y hubiera sido más sobrio en la erudición; habría ganado la obra en claridad y atractivo, con tenerlo muy grande. Además, afirmar que las fuentes del teosofismo han sido exclusivamente occidentales (p. 101), nos parece una exageración que no se puede compaginar bien con este párrafo de la página 94: "Cuanto a las doctrinas propiamente orientales, Mma. Blavatsky conoció del Bramanismo y aún del Budismo lo que todo el mundo puede conocer, etc...." Pero éstos, como se ve, son lunares muy pequeños.

Los teósofos, claro está, los verán mucho mayores, y tildarán a M. GUENON de tendencioso, desconocedor del espíritu de la teosofía, y por lo mismo, intérprete infiel de su vida y de sus doctrinas. Nada más natural. ¡Son tan duros y certeros los golpes, que asesta contra la moralidad y veracidad de los Directores de la Sociedad! Mma. Blavatsky, colérica y vengativa (p. 77), sospechosa en sus relaciones con John King (22), de mentalidad grosera (19), de cultura vasta y salvaje (91), y declarada oficialmente impostora, ni

veraz, que su Maestra (53); y, sin embargo, ambas a dos recibiendo de sus discípulos el culto y adoración, que estos niegan al "Dios chico del Cristianismo", que dice blasfemando Mario Roso de Luna, en su novela tan teosófica como irreligiosa, y tan irreligiosa como sensual, titulada *La dama del ensueño* (1). Olcott, el abnegado y fiel compañero de Mma. Blavatsky, abandonando a su mujer y numerosa prole, por seguir en su vida errática a su hechizante Directora, que se lo pagó llamándole alguna vez con todas sus letras "semejante en general a un asno" y de una "estupidez incurable" (p. 72). Leadbeater, el secretario de A. Besant y primer jefe del departamento de instrucción religiosa, el educador de Krishnamurti c futuro Mesías, cumpliendo su oficio con métodos "dignos de la reprobación más severa", como confiesa la misma Besant, eufemísticamente y, como diríamos en castellano y lo probó un tal Sr. Nair en el folleto, *Psychopathia sexualis de un Mahatma*, portándose como corruptor de menores (p. 201).

Trapillos tan sucios, naturalmente que han de levantar ampollas a los teósofos, si no son de estuco. Sin embargo, hablando en general, difícilmente podrán desmentir las afirmaciones históricas de M. GUENON.

Y estos golpes son tanto más formidables, cuanto que la obra que analizamos no es ninguna apología del cristianismo, ni siquiera escrita por una pluma católica. A lo menos no costa que sea católico su autor. Ve, sí, y admira, como otros no católicos, en la Iglesia Romana un ejército bien disciplinado y el más firme baluarte contra las perturbaciones sociales. Se muestra enemigo declarado de las sectas protestantes, mas quizás no de todas; trata duramente a todos los sistemas pseudomísticos y ocultistas; pero se engañaría quien viese en él un abogado de la verdadera mística cristiana. Hasta alguna vez se muestra deferente con Santo Tomás, el Card. Berulle, el P. Eudes; pero siempre considerándolos como mentalidades de un orden inferior a la suya, que es la de un orientalista independiente, partidario decidido de una extraña metafísica orientalista, exenta de todo sentimiento y fruto de la inteligencia pura. Esto en su *Introducción general al estudio de las doctrinas Hindúes.*

Por esta imparcialidad e independencia, por su abundante documentación y por faltar en nuestro idioma libros de esta índole,

(1) Pág. 140.

cremos haría un buen servicio a España y a la América española, quien lo tradujera al castellano.

2. El estudio crítico del P. Mainage, titulado *Los principios de la teosofía* (1), ya en su título nos revela su carácter; y la favorabilísima acogida, que le ha dispensado el público, nos marca el índice de su valor. Es el complemento de la anterior y, por decirlo así, el reverso de la medalla. Aquélla, casi exclusivamente histórica, es el mejor guía de los que conocemos, para rastrear la historia del teosofismo; ésta, totalmente crítico-ideológica, representa "un esfuerzo sincero e imparcial por comprender y juzgar la doctrina conocida con el nombre de teosofía" (p. 5).

Tres partes se distingun perfectamente en ella: una introductoria a manera de prólogo (cap. 1), otra expositiva (caps. 2-3) y la tercera, crítica (caps. 4-8).

Introducción.—Varias son las posiciones, viene a decirnos la galana e infatigable pluma del docto dominico, con una fuerza de raciocinio y penetración nada vulgares, varias son las posiciones que pueden tomarse, para derribar el alcázar del teosofismo. Puédese tejer la historia fiel y documentada de la secta, puédese reseñar la multitud de fuentes donde los teósofos han bebido sus doctrinas, puédense poner de manifiesto las variaciones doctrinales, por las que ha pasado en su corta duración. Tienen su valor estas impugnaciones, pero escaso. Con ellas se embiste la plaza por de fuera. Para arrasarla por completo, la mejor estragedia es, sin duda, asaltar la fortaleza, registrar por dentro las bases o cimientos en que descansa, ocultos bajo una fraseología extravagante, y dirigir contra ellos el ariete de una crítica imparcial.

No se nos objete que el esoterismo teosófico es intangible e incomprensible a las razas actuales que pueblan el planeta. Entonces, ¿a qué tanto empeño en propagarlo? Y de todos modos, por religiosa y arcana que sea una doctrina, la razón humana no debe cerrar sus ojos frente a ella. Antes de abrazarla, puede y debe exigirla sus credenciales o motivos extrínsecos de credibilidad; o cuando menos, puede y debe examinar si es o no conforme con las leyes eternas del pensamiento. El Teosofismo carece de aquellas creden-

(1) *Les Principes de la Théosophie. Etude. Critique* par Th. MAINAGE, Professeur a l'institut catholique de París (París, 1922; 304 pp. en 8.° menor).

ciales; veamos, pues, si los principios metafísicos en que se fundamenta están o no en pugna con estas leyes.

La posición así tomada, digan lo que quieran los teósofos, es inatacable y el mejor método de llegar a trabar una discusión seria y científica con los jefes y filósofos de la Sociedad teosófica.

Pero no debiera olvidar el P. MAINAGE lo que él mismo reconoce en otra parte (p. 201); que los teósofos capaces de seguir estas discusiones tan abstractas, no pasan de una insignificante minoría; y que para la masa teosofista, para cualesquiera jueces imparciales y pensadores sinceros, no pueden menos de tener un valor probativo muy grande las otras posiciones, que él parece rechazar (pp. 23-30), o por lo menos desvirtuar más de lo justo.

No dudamos hacer nuestra la frase de M. Guenon: "Un medio óptimo de refutar el teosofismo es la exposición sincera de su historia". En ella irían incluídas también sus variaciones doctrinales. Y el golpe mortal que infirió Bossuet al Protestantismo en su *Historia de las variaciones*, no tendría menor aplicación a las nuevas doctrinas: Tú varías, la verdad es inmutable; luego tú no eres la verdad. Ni deja de ser tampoco estratégica la segunda posición, o sea, la historia de las fuentes del teosofismo. El valor de esta crítica pudiera esbozarse así: según sus adeptos, la teosofía no es una de tantas religiones, como han ido apareciendo a través de los siglos; es el manantial de todas ellas, es respecto de las mismas como el rayo de luz blanca antes de refractarse en el prisma. Es así, que la historia crítica de las fuentes donde los teósofos han bebido sus doctrinas, demuestra evidentemente todo lo contrario, a saber, que no es más que un mosaico de las sectas ocultistas y religiones orientales.

Claro que el ilustre Profesor de París no puede menos de ver estas razones, y por eso creemos que en las páginas antedichas se le fué la pluma más allá del pensamiento.

Exposición.—Para descubrir los fundamentos o principios auténticos del teosofismo, estima, y con razón, el docto Profesor, que ninguna otra fuente puede haber tan indicada como las obras de la que pasa hoy por la primera autoridad entre los teósofos. Abramos, pues, las obras básicas de A. Besant:: *Sabiduría antigua*, *La evolución de la vida y de la forma*, *Karma* y *Las leyes fundamentales de la teosofía*, que son casi las únicas que se citan y copian profusamente en esta parte. Dejemos la palabra a su autora, siempre que

los estrechos límites de un resumen nos lo permitan. Aclaremos lo nebuloso, precisemos lo inexacto, abreviemos lo difuso, desnudemos muchas teorías del misterio y ropaje ampuloso en que se envuelven, recarguemos la exposición con el menor bagaje posible de tecnicismos, encuadremos los elementos del hinduísmo en el marco de la filosofía general y, dentro de estas condiciones, resumanos con toda fidelidad dichos principios fundamentales. ¿A qué se reducen ellos? A estos cuatro:

1.º El cosmos entero con todas sus piezas y todos sus acontecimcientos no es más que la simple modificación de una sustancia primordial, real, eterna, infinita. 2.º Formación y desenvolvimiento de los siete planos y cuarenta y nueve subplanos cósmicos mediante un evolucionismo vibratorio, que es sucesivamente involutivo y evolutivo. 3.º Escatología cósmica o modo de terminarse un *manvantara;* y 4.º Conjunta y paralelamente con los del cosmos, se corresponden: el origen y naturaleza del hombre, el Karma y las consiguientes reincarnaciones, y la teoría de las razas y subrazas humanas.

Si mal no recordamos, sólo al describir algunos de los caracteres que a éstas les atribuyen los teósofos, permítese el P. MAINAGE alguna leve ironía. Por lo demás, la exposición doctrinal está hecha con tal moderación, imparcialidad e ingenua dignidad, que cautiva, y llega uno a pensar si la metafísica del teosofismo—patrimonio por supuesto de muy pocos teósofos—, al pasar por la pluma del docto dominico, no gana mucho en precisión y cohesión sistemática. Pero esta sistematización, lejos de juzgarla vituperable (1), se nos ofrece muy plausible. Todo es necesario para que el lector pueda dar cima a la lectura de esta segunda parte. Y por otro lado, los errores, bien precisos y sistematizados, se refutan mucho mejor. Además, en la encíclica *Pascendi* contra el modernismo, ¿no hizo algo semejante la misma Santa Sede?

Crítica.—Desmembrada la metafísica en cinco partes: El Dios de los teósofos, El evolucionismo teosófico, La reincarnación, Teosofía y Religión, y Teoría del conocimiento: el docto Profesor va contrastando en sendos capítulos con las leyes indestructibles de la razón humana lo que dice la Teosofía sobre cada una de ellas, y cierra con broche de oro todo el libro con una breve conclusión.

(1) Véase A. THERIVE, *Les Portes de l'enfer*, p. 30.

El Dios de los Teósofos. Si la comparación no pareciera atrevida, diríamos que el teosofismo en este capítulo semeja la fiera perseguida, que, para defenderse de los tiros del cazador, sube a la colina, baja a la hondonada, se esconde en la espesura; pero en todas sus posiciones recibe nuevas heridas, y, por fin, es acorralada y muerta. Porque es de saber que el panteísmo teosófico no es simplemente idealista, o animista, o materialista, o emanatista; sino que hace incursiones en las cuatro formas, según le convenga. Mas si para salvar la inmutabilidad del Absoluto declara al cosmos mera ilusión; se estrella contra el sentido común de la humanidad. Y si le concede objetividad, entonces el Infinito puede crecer y ser más infinito (p. 150). Para ser animista, debe excluir la pluralidad de almas; y sin embargo multiplica las nómadas a granel (p. 151-153). Si se hace emanatista, lleva entrañados en su seno dos defectos congénitos: el dualismo, palabra antifilosófica en esta cuestión, y el de la emanación, palabra que será todo lo seductora que se quiera, pero no menos vaga y vacía de sentido (p. 156). Si adopta la concepción materialista, y asigna como causa primordial del universo, la materia católica que, sin idea ninguna directriz, se ordena, se organiza y adquiere la razón; da al traste con los principios más elementales de la aritmética: de lo menos no puede salir lo más.

Incoherente, pues, y absurdo cuatro veces en su eclecticismo panteístico, acaba por internarse en el callejón sin salida de la contradicción, esencial a cualquier panteísmo: En mundo y Dios son una misma cosa. Luego lo múltiple, mudable y finito es igual a lo uno, lo inmutable e Infinito. Es decir que el Teosofismo pone como principio primero del universo un Infinito finito; como si dijéramos, un círculo cuadrado. Luego el Dios de los Teósofos no tiene derecho a la existencia; pues ponerse en acción fabricando el mundo, y destruirse (limitándose) es una misma cosa. Ni el substituto de ese infinito, Ishvara, es más que un astro perdido en la inmensidad de los cielos, indigno por consiguiente de nuestro incienso y adoraciones.

Legítima, ciertísima, magnífica conclusión, y galanamente expuesta como lo está todo el capítulo; donde la precisión de las ideas el vigor del discurso, la fuerza de la lógica y la energía de la expresión danse mutuamente la mano para poner de relieve los absurdos e incoherencias sincréticas del panteismo teosófico.

Sólo nos permitiremos advertir: que la división del panteismo general (p. 142) la cremos, sí, acertada, pero a condición de que no se quiera abarcar en ella todos los panteísmos como parece indicarse (p. 143). El panteísmo transcendental no se puede identificar con el espiritualista. Como tampoco es de esencia del panteísmo emanatista en general, el dualismo que se le atribuye.

Evolucionismo. Claro está que el Ser Uno, principio de todos los seres, si es infinito, no puede evolucionar; y, si evoluciona, no es infinito. Pero, dando de barato la posibilidad de la evolución teosófica, ¿es ella en sí coherente, armónica y conforme a las leyes del pensamiento? Tal es la pregunta, que hace el docto dominico a la nuevo Teosofía; y la contestación, razonada y contundente, es que no: que el factotum del evolucionismo teosófico, la vibración (p. 173), recurso tan antiguo como nuevo (174), no explica nada (175), y mucho menos la vida; porque sería meternos en un círculo vicioso (176); marca además al Teosofismo con el sambenito de materialista (176), y por fin es un mecanismo fantasmagórico, que, por sus contradicciones, no puede funcionar (179). Aquí, como el terreno es más claro y despejado; la argumentación, no menos aguda y vigorosa, es también más transparente que en el artículo anterior.

La reincarnación. Dígase otro tanto de este capítulo, donde uno se convence que la tésis más importante y la única accesible a la inmensa mayoría de los teósofos, no sólo es un sueño; sino, la legitimación de los crímenes y mayores vergüenzas de los hombres.

Los dos últimos capítulos. Dos palabras los resumen; la teosofía, que presume ser la fuente y término final de todas las religiones, no es otra cosa en realidad que el agente destructor de todas ellas. La explicación teosófica del conocimiento humano en sus dos fases; por imágenes y por intuición, no sólo no explica nada, sino que es una ilusión, que lleva al determinismo.

Hemos de manifestar que en estos dos últimos capítulos la precisión, sobriedad y vigor del raciocinio nos parecen que decaen algo. El último es más expositivo que crítico, y quisiéramos ver en él mucho más aecntuada la nota del materialismo grosero, que impregna de pies a cabeza la teoría teosófica del conocimiento, y que empobrece y desnaturaliza la gama riquísima de nuestros conocimientos.

Conclusión.— Puede por tanto concluir al Autor que el Teo-

sofismo, "bajo cierto aire mayestático e imponente, bajo una fraseología extraña y complicada, bajo su autoritarismo desdeñoso; oculta un fondo de ideas superficiales, que al tesoro ya demasiado rico, de los errores humanos, no aportan ni un sólo elemento nuevo. Sus rasgos esenciales se reducen a un panteísmo de suave colorido, un materialismo más o menos disfrazado y a un evolucionismo decrépito".

Encarecidamente recomendamos esta obra a los apologetas, y más aún a los Profesores de filosofía y teología. Su traducción, dado que el círculo de sus lectores ha de ser reducido, y limitado a personas que no es fácil ignoren el francés; nos parece menos necesaria que la anterior.

DIONISIO DOMÍNGUEZ

(*Continuará*).

EL SEPULCRO DE RAQUEL

¿EFRATA-BELEN O EFRATA-RAMA?

Consta que Raquel fué sepultada cerca de Efrata. Hasta hace poco todos creían que esta Efrata era Belén; de algunos años a esta parte varios críticos identifican esta Efrata con Rama (actualmente *er-Ram*), situada a ocho kilómetros al N. de Jerusalén. De suyo la identificación topográfica del sepulcro de Raquel no sería de tanto interés; pero es el caso que con este problema topográfico van enlazados otros problemas de crítica textual y de exégesis bíblica, cuya gravedad exige se estudie el problema con la mayor atención. Y esto es lo que nos proponemos hacer. Primero aduciremos los argumentos que militan en favor de una y de otra opinión. Luego examinaremos su valor.

I.—EXPOSICION DE LOS ARGUMENTOS

I.—Argumentos en favor de Efrata-Belén.—Generalmente, en favor de la identificación de Efrata con Belén está la tradición, tanto literaria como monumental, así judía como cristiana (1). De la tradición judía, dice el P. LAGRANGE, que "no conocía otra Efrata más que Belén" (*In Mt.*, 2, 17 [París, 1923], pág. 35). No es menos constante, como se verá, la tradición cristiana. Comencemos por la tradición literaria, tanto judía como cristiana.

A. *Tradición literaria.*— Que Belén por otro nombre se llamase Efrata, nadie lo pone en duda (Cf. *Ruth*, 1, 2; 4, 11; *I Sam.* 17, 12; *Mich.* 5, 2). Toda la cuestión está en si Belén era la Efrata cerca de la cual fué sepultada Raquel. Que esta Efrata no es otra que Belén lo dice expresamente el texto actual del *Génesis* (35, 19-20). Damos la traducción del original hebreo hecha por el P. L. MURILLO: "Y murió Raquel y fué repultada en el camino de Efrata, o sea Belén. Y Jacob levantó una estela sobre el sepulcro de ella: ésta es la estela del sepulcro de Raquel hasta el día de hoy". Lo mismo repite más adelante Jacob hablando con José: "Porque yo al llegar de

(1) "Tota adstipulatur traditio", HUMMELAUER, *in I Sam*, 10, 2 (Parisiis 1886), p. 112.

Padán murió a mi lado Raquel en tierra de Canaán; cuando aún (había) distancia de tierra para llegar a Efrata; y la sepulté allí en el camino de Efrata; *ésta es Belén*" (*Gen.* 48, 7.)—Claro está que si los textos se admiten como auténticos, está ya resuelta la cuestión. Por esto, los que no admiten la identificación de Efrata con Belén sostienen que la expresión repetida de ambos pasajes "ésta es Belén" es una glosa posteriormente introducida, glosa que además es inexacta.

También San Mateo parece suponer que el sepulcro de Raquel no distaba mucho de Belén. Después de narrar la matanza de los niños inocentes concluye: "Entonces se cumplió lo que había sido dicho por el profeta Jeremías:

> Una voz se oyó en Rama,
> llanto y grandes lamentos:
> era Raquel que lloraba a sus hijos,
> y no quería ser consolada, pues ya no existen" (*Mt.* 2, 17-18)

Luego veremos las diferentes interpreataciones que se dan a la cita de Jeremías hecha por San Mateo.

La tradición exegética de los intérpretes católicos ha sido hasta hace pocos decenios unánime. Ni faltan hoy día muchos comentaristas fieles a la tradición (Cf. KNABENBAUER-MERK, in loc. Parisiis, 1922, vol. 1, pág. 160). Como muestra citaremos solamente los textos de SAN JERÓNIMO, por ser excepcional en este punto la autoridad del *Solitario de Belén*. En su carta (108) a la virgen Eustoquio escribe: "Deinde... (Paula) perrexit Bethleem, et in dextera parte itineris stetit ad sepulcrum Rachel..." (ML. 22, 884). En el *libro de las cuestiones hebreas sobre el Génesis*, exponiendo los pasajes antes aducidos, dice: "Ephrata vero et Bethleem unius urbis vocabulum est, sub interpretatione consimili. Siquidem in *frugiferam* et in *domum panis* vertitur" (ML. 23, 991. En su libro *De situ et nominibus locorum hebraicorum*, traducción libre del *Onontasticon* de EUSEBIO DE CESAREA, dice: "Ephrata, regio Bethleem civitatis David, in qua natus est Christus. Est autem in tribu Iuda (licet plerique male aestiment in tribu Beniamin), iuxta viam ubi sepulta est Rachel..." (ML. 23, 893.) Más importante es su comentario sobre el pasaje citado de San Mateo: " De Rachel natus est Beniamin, in cuius tribu non est Bethleem. Quaeritur ergo quomodo Rachel filios Iudae, id est, Bethleem, quasi

suos ploret? Respondebimus breviter, quia sepulta sit iuxta Bethleem in Ephrata, et ex materno (*interno?*) corpusculi hospitio matris nomen acceperit. Sive quoniam Iuda et Beniamin duae tribus iunctae erant, et Herodes praeceperat non solum in Bethleem interfici pueros, sed et in omnibus finibus eius. Per occisionem Bethleem intelligimus multos etiam de Beniamin fuisse caesos" (In Mt. 2, 17 sq. ML. 26, 27-28).

B. *Tradición monumental.*—A la derecha del camino que va de Jerusalén a Belén (siete kilómetros al S. de Jerusalén, dos kilómetros al N. de Belén) se levanta hoy día un monumento denominado *Sepulcro de Raquel.* ¿Es auténtico este sepulcro? En favor de su autenticidad, prescindiendo, claro está, de su arquictetura actual, podemos citar, además del testimonio de San Jerónimo, el de los más antiguos peregrinos de tierra santa. El llamado *Peregrino de Bordeaux* escribe: "Ab Hierusalem euntibus Bethleem milia quattuor super strata in parte dextra est monumentum, ubi Rachel posita est, uxor Iacob. Inde milia duo a parte sinistra est Bethleem" (*Itinera Hierosolymitana saeculi IV-VIII*, recensuit... PAULUS GEYER. Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum, vol. 39, pág. 25). Este testimonio es del año 333. Hacia el año 580 escribía el llamado ANÓNIMO DE PLASENCIA: "Via, quae ducit Bethleem, ad tertium miliarium de Hierosolima iacet Rachel in corpore, in finis (*finibus*) loci, qui vocatur Rama" (Ib. pág. 177-178.) Un siglo más tarde el monje ADAMNANO, recogiendo las noticias que de su peregrinación a Palestina le comunicó el obispo ARCULFO, escribía: "Rachel in Effrata, hoc est in regione Bethlem, et liber Geneseos sepultam narrat, sed et Locorum liber in eadem regione iuxta viam humatam refert Rachel. De qua via Arculfus mihi percunctanti respondens ait: Est quaedam via regia, quae ab Helia contra meridianam plagam Chebron ducit, cui viae Bethlem vicina VI milibus distans ab Hierusolyma ab orietali plaga adhaeret. Sepulchrum vero Rachel in tadem viae extremitate ab occidentali parte, hoc est in dextro latere, habetur pergentibus Chebron cohaerens, vili operatione collocatum et nullam habens adornationem, lapidea circumdatum pyramide. Ibidem et nominis eius titulus hodieque monstratur, quem Iacob maritus super illud erexit" (Ib. pág. 258-259.) Recordaremos también el testimonio de SAN BEDA en su libro *De locis sanctis* (cap. 7), que puede verse en la misma coleción de GEYER (pág. 312).

2. Argumentos en favor de Efrata-Rama.—El primero, y, más importante, se toma de las palabras que Samuel dijo a Saúl

en *I Sam.* 10, 2. Tomamos del P. DHORME la versión del texto original: "Hallarás dos hombres junto a la tumba de Raquel ,sobre la frontera de Benjamín, hacia el mediodía". (*Los livros de Samuel*, París, 1910, página 83.)

En segundo lugar, se aduce en favor de esta opinión el conocido texto de *Jeremías* (31, 15), en que el profeta introduce a Raquel llorando sobre los hijos de Efraím llevados al cautiverio:

> Una voz se oye en Rama,
> lamentaciones, lágrimas amargas:
> es Raquel que llora a sus hijos,
> y no quiere consolarse, porque no existen ya!

Adoptamos la tradución del P. CONDAMIN, quien interpreta así las palabras del profeta: "Después de la toma de Jerusalén por Nabucodonosor, grupos de prisioneros fueron reunidos allí (en Rama), para ser conducidos a Babilonia. Por una graciosa figura poética Jeremías representa a Raquel, cuya tumba se hallaba junto a Rama, desolada a la vista de sus hijos que partían al destierro". (*Le livre de Jerémie*, 31, 15. París, 1920, páginas 223-224).

Por fin, se interpreta en este mismo sentido el texto de *Miqueas* (4, 8), combinado con *Génesis* 35, 21. Dice así el texto de *Miqueas*, según la versión de VAN HOONACKER: "Y tú, *Torre del rebaño* (=*Migdal-Eder*), acrópolis de la hija de Sión, a ti volverá el imperio de otro tiempo, la realeza que pertenece a la hija de Jerusalén" (*Les Douze petits Prophètes*. París, 1908; p. 384). Combinando este texto con *Génesis* 35, 21, arguye así el P. DHORME: "Continuando el texto de *Génesis* 35, 19, se ve que, después de haber elevado la tumba de Raquel, Jacob llega junto a Migdal-Eder (Gén. 35,21). Ahora bien, según *Miqueas* 4, 8, Migdal-Eder está próximo a Jerusalén" (Loc. cit., pág. 83).

De todos estos textos concluye el mismo P. DHORME: "La tumba de Raquel está, pues, al N. de Jerusalén y en la tribu de Benjamín. La tradición actual que coloca la tumba de Raquel junto a Belén, no merece ningún crédito" (Ib.). Son de la misma opinión H. A. POELS (citado por HAGEN, *Lexicon biblicum*, vol. 3. col. 723), el P. LAGRANGE (Loc. cit.) y, más modestamente, el P. CONDAMIN (Loc. cit.), quien asegura que los críticos miran generalmente esta

hipótesis como más probable. También el P. DURAND explica conforme a esta hipótesis el texto de San Mateo (2, 17-18). (Cf. *Evangile selon Saint Matthieu*. París, 1924, pág. 17.) Ultimamente el R. P. DOM BUENAVENTURA UBACH, O. S. B., admite como verdadera esta misma opinión (*El Génesis*, Monestir de Montserrat, 1926, p. 302-303).

II.—CRÍTICA DE LOS ARGUMENTOS.

I. **Argumentos en favor de Efrata-Belén.**—De todos los argumentos aducidos, el más claro es el del *Génesis* (35, 19-20 y 48, 7). Exegéticamente no tiene solución. Por esto, para eludir su fuerza demostrativa, los críticos católicos, apelando a la crítica textual, han declarado que la frase dos veces repetida "ésta es Belén" es una glosa posteriormente añadida, y que semejante glosa es históricamente falsa. Examinemos por partes esta doble afirmación.

Primeramente, que sea una glosa, dentro del campo propio de la crítica textual ni se prueba, ni puede probarse. En efecto, no sólo tiene esta frase el texto Masorético, sino también el Pentateuco Samaritano y la versión Alejandrina de los LXX, sin contar las versiones más modernas, como son el *Targum* de Onkelos, la Siriaca Peshitto y la Vulgata. ¿Cómo se explica que una glosa haya invadido de tal manera todos los textos? Donde es de notar, y lo conceden los partidarios de la glosa, que esa adición hubo de introducirse en el texto antes de hacerse la versión Alejandrina, por tanto lo más tarde hacia el siglo IV antes de Jesu-Cristo. Pero precisamente en esa época reinaba gran variedad de lecciones y aun de recensiones. ¿Cómo se explica, pues, que, en medio de tanta variedad y de independencia lograse la glosa invadir todos los textos, sin que haya quedado rastro de la lección primitiva? Realmente el suponer ese fenómeno es mucho suponer.

Pero supongamos que es una glosa. Habría que probar entonces que esa glosa es históricamente falsa. Mas en tal caso el fenómeno es más inverosímil todavía. Porque ¿qué movió al glosador a introducir la glosa? ¿Y qué movió a todos los demás a admitir ciegamente la glosa falsa? En efecto, el glosador y los demás que manejaban y copiaban las Escrituras debían conocer los pasajes de *I Samuel* y de *Jeremías*, que aducen los adversarios para apoyar su

hipótesis. Y, si es así, o el glosador entendía esos pasajes en el sentido que le dan los adversarios, o en el sentido que les daremos nosotros. En la primera hipótesis es imposible la adición de la glosa, y mucho menos su predominio universal. En la segunda hipótesis, fácilmente se deja entender que no es tan claro, por lo menos, el sentido que a estos pasajes dan los adversarios. Con lo cual cae por su base su opinión. Porque solamente en el supuesto que *I Samuel* y *Jeremías* dijesen claramente lo contrario del *Génesis*, sería admisible la hipótesis de una glosa posterior en *Génesis* 35, 19 y 48, 7. El sagrado texto ha de ser para nosotros cosa sagrada e intangible. Y cuando en el terreno propio de la crítica textual no se descubre la menor sombra que haga dudar de su autenticidad no nos es lícito suponer la alteración del texto, sino en caso totalmente desesperado de un absurdo manifiesto. Luego examinaremos si los textos que se nos oponen nos colocan en esa situación desesperada.

Vengamos al testimonio de San Mateo. Al decir el Evangelista que en la matanza de los Inocentes se cumplió la profecía de Jeremías, es necesario que exista alguna conexión objetiva entre esta matanza y el llanto de Raquel. Porque, aun cuando la aplicación de la profecía a la matanza de los Niños sea (o fuese) por simple acomodación, es menester que exista un fundamento objetivo para esta acomodación, sobre todo diciendo el Evangelista que en aquella ocasión se cumplió la profecía. Ahora bien, en el caso concreto de que se trata, este fundamento objetivo no vemos pueda ser otro sino que o el sepulcro de Raquel estaba en los contornos de Belén, o que los Niños sacrificados fuesen descendientes de Raquel (1). Ahora bien, en la hipótesis de los contrarios ninguno de los dos fundamentos existe. Por lo cual, o no salvan suficientemente la verdad del Evangelista, o dejan sin explicación y sin base objetiva la aplicación que de la profecía hace el Evangelista. En efecto, el P. CONDAMIN para dar razón de esta aplicación dice, aunque tímidamente, que la tradición fundada en el texto actual del *Génesis* (35, 19) "parece haber sugerido la citación de San Mateo" (Loc. cit. p. 225). Si eso fuera así, tendríamos que una tradición falsa hubiera sido el motivo de la aplicación que hace San Mateo. Francamente no estamos dispuestos a dejar tan desairada la verdad del Evangelista. El P. LAGRANGE, para evitar esta consecuencia comprometedora, se contenta para

(1) Cf. HUMMELAUER, *in I Sam.* 10, 2. (Parisiis, 1886), pág. 112.

motivar la cita y aplicación de la profecía con "la semejanza de duelo"; y por esto añade que "es inútil añadir con CONDAMIN que la citación de *Mt.* ha sido sugerida por la tradición que colocaba la tumba de Raquel cerca de Belén... Su texto hace abstracción de la topografía". (Loc. cit. pág. 35). Pero la simple semejanza del duelo, si ninguna conexión objetiva tiene con Raquel, no nos parece suficiente para la cita de *Jeremías* y mucho menos para que pueda afirmar el Evangelista que entonces se cumplió la profecía. Con el mismo fundamento pudiera haber dicho San Mato que en la matanza de Inocentes se cumplieron todos los pasajes de la Escritura en que se habla de duelos y de llantos. Por tanto, si en la hipótesis de los adversarios resulta que la cita de *San Mateo* o está basada sobre una leyenda falsa o carece en absoluto de fundamento objetivo, señal es que la profecía de Jeremías ha de decir otra cosa de la que le hacen decir los contrarios.

En cuanto a lo que podemos llamar tradición exegética, unánime hasta hace poco, creemos que es aventurado apartarse de ella, a no ser que algún nuevo descubrimiento demuestre su falta de fundamento. Si en una de tantas excavaciones arqueológicaas, como se han hecho recientemente, se hubiera hallado cerca de Rama algún sepulcro que presentase caracteres inequívocos de ser el verdadéro sepulcro de Raquel, en tal caso nos rendiríamos fácilmente a la evidencia de los hechos. Pero tal descubrimiento no se ha hecho. Más aún: en los contornos de Rama no queda ninguna huella de monumento o de tradición respecto al sepulcro de Raquel. De hecho los adversarios sólo apoyan su hipótesis en los textos antes aducidos. Pero todos esos textos los conocieron perfectamente los exégetas antiguos, y, a pesar de ellos, creyeron todos que los textos del Génesis no estaban glosados, y que el sepulcro de Raquel se hallaba cerca de Belén (1). No existe, pues, razón suficiente para abandonar la exégesis tradicional.

Examinemos ya el valor del testimonio monumental. Los testimonios que hemos citado anteriormente ascienden al siglo IV después de Jesucristo. Estamos, pues, en presencia de una tradición antiquísima. Para poder recusar científicamente una tradición tan acreditada, es menester se dé una explicación razonable que haga ver cómo se fué formando sin fundamento real. El P. LAGRANGE explica el

(1) Cf., v. gr., GASPAR SÁNCHEZ, in *I Reg.*, 10, 2.

origen de esta tradición por la tradición judía, combinada con la exégesis (equivocada) del pasaje de San Mateo, el cual dice "debía, naturalmente, interpretarse en favor de la tradición judía, que no conociendo otra Efrata más que Belén, ha glosado anteriormente a los LXX el texto del Génesis (35, 19; 48, 7), y que han dado como resultado el actual sepulcro de Raquel junto a Belén, un poco antes de la bifurcación Hebrón-Belén" (loc. cit., pág. 35). El primer origen, por tanto, de la tumba actual hay que buscarlo en una tradición judía anterior a la versión alejandrina, que se remonta consiguientemente, por lo menos, al siglo IV antes de nuestra era. Aquí los adversarios deberían demostrar, cosa que no demuestran, que esa antiquísima tradición era falsa, y cómo, siendo falsa, acabó por imponerse a todos. Pero, no contentos con esta razón negativa, vamos a demostrar positivamente que semejante tradición, para alcanzar sin contradicción el crédito que logró, hubo necesariamente de ser verdadera. Por una parte, en la hipótesis de los contrarios nos hallamos en tiempo en que todavía no existía la glosa del *Génesis*, y en que existían y eran conocidos los pasajes a primera vista contrarios de *I Samuel* y de *Jeremías*. Por otra parte, este mismo texto de *Jeremías* demuestra que no mucho tiempo antes (unos dos siglos), existía en la hipótesis de los adversarios una tradición contraria que colocaba el sepulcro de Raquel en las inmediaciones de Rama. Así las cosas, ¿cómo se explica que en ese espacio de tiempo, relativamente corto, desapareciese completamente la tradición verdadera de Rama para dar lugar a la tradición falsa de Belén? Acaso se dirá que en estos dos siglos habían acaecido los trastornos del cautiverio de Judá y los trabajos penosos de la restauración, lo cual bien pudo borrar la antigua tradición y crear la nueva. Pero creemos que semejante observación, lejos de atenuar nuestro argumento, más bien lo corrobora. Porque, notémoslo bien, la tradición de Rama, en la hipótesis de ser verdadera, en virtud de los mismos trágicos trastornos, hubo de quedar fijamente clavada en la imaginación y en el corazón de los judíos. En Rama precisamente habían sido concentrados los judíos para ser deportados a Babilonia. Así lo refiere el mismo Jeremías: "La palabra que fué dirigida a Jeremías de parte de Yahvé, después que Nabuzardan, jefe de las guardias, le dejó partir de Rama, donde él le había hallado cargado de cadenas en medio de todos los cautivos de Jerusalén y de Judá que eran depor-

tados a Babilonia" (Jer., 40, 1). Si este hecho memorable, asociado tan patéticamente por Jeremías al llanto de Raquel, hubiera estado también asociado a su sepulcro, ¿cómo era posible que tan presto, a la vuelta del destierro, se hubiera perdido la memoria del mismo sepulcro? Esos recuerdos no se borran tan pronto dé la imaginación de un pueblo. Y si Rama hubiera sido una localidad apartada y oscura, acaso no sería tan inexplicable el olvido; pero hallándose solamente a ocho kilómetros de Jerusalén, junto al camino que va de Jerusalén a Betel, Silo y Samaria, ya semejante olvido es absolutamente inverosímil. De todo lo dicho se sigue manifiestamente que el texto de Jeremías, que asocia las desventuras de Rama a los lamentos de Raquel, no supone que su sepulcro estuviese en las inmediaciones de Rama. Y queda en pie, por tanto, el valor de la tradición monumental, que coloca el sepulcro de Raquel no lejos de Belén.

Con las observaciones que preceden quedan ya indirectamente resueltos los principales argumentos aducidos en favor de Efrata-Rama. Mas no contentos con esta solución indirecta, vamos a examinar directa y positivamente el valor de estos argumentos.

2. **Argumentos en favor de Efrata-Rama.**—Hemos visto que en *I Samuel* (10, 2) se dice que el sepulcro de Raquel se halla "sobre la frontera de Benjamín". A primera vista estas palabras parecen favorecer la hipótesis de Efrata-Rama, que realmente se halla en el territorio de Benjamín. Mas mirada la cosa de cerca, cambia totalmente de aspecto. Ante todo, nótese que Samuel no dice a Saúl que el sepulcro de Raquel se halle en el territorio de Benjamín, sino en su frontera. Ahora bien; si el sepulcro se hallase cerca de Rama—y cierto, según la narración del *Génesis*, debería hallarse al norte de Rama—, entonces no era muy exacto decir que se hallaba en la frontera, cuando más bien se hubiera hallado casi en el centro del territorio ocupado por la tribu de Benjamín. Además, la frontera sud de Benjamín se hallaba precisamente entre Jerusalén, que pertenecía aún a la tribu de Benjamín, y Belén, que pertenecía ya a la tribu de Judá. Precisamente entre Jerusalén y Belén se halla situado el sepulcro tradicional de Raquel. Con mucha propiedad, por tanto, pudo referirse Samuel a este sepulcro, al decir que se hallaba en la frontera de Benjamín. Por consiguiente, el texto de *I Sa-*

muel, lejos de ser una dificultad contra la hipótesis de Efrata-Belén, es más bien su más brillante confirmación.

No es más favorable a los adversarios el texto de *Jeremías* (31, 15). Por de pronto el profeta no dice que el sepulcro de Raquel se halle en Rama. Tampoco dice que el llanto de Raquel saliese de Rama, sino que se oyó en Rama. A la verdad, en ninguna de las dos hipótesis, ya se entienda por Efrata-Rama, ya Belén, el sepulcro de aRquel no estaba en Efrata, sino a cerca distancia de ella. Por tanto, el llanto de Raquel se oye en Rama, pero sale del sepulcro de Raquel que no está en Rama. Tenemos, pues, una figura poética con la cual el profeta nos hace oir los grandes clamores de Raquel que resuenan en Rama, donde se hallan reunidos los cautivos que parten para el destierro. Que el sepulcro de Raquel se halle a dos kilómetros al N. de Rama o a 15 kilómetros al S., es indiferente para la imaginación poética, que no mide las distancias por kilómetros. Si ya no es que se dice que la mayor distancia de 15 kilómetros pone más de relieve los grandes clamores de Raquel a la vista de sus hijos que son deportados al destierro. Mas, dejando esas consideraciones prosaicas, impertinentes al tratarse de un pasaje tan profundamente poético, consideremos el motivo estético que tuvo el profeta al asociar el recuerdo de Rama con el llanto de Raquel. El recuerdo de Rama era necesario, por la razón, tantas veces mencionada, de hallarse allí concentrados los cautivos que van a partir para el destierro, y que con su partida van dejar en soledad y desolación la tierra de sus padres. El que este recuerdo arrancase los patéticos lamentos y clamores de Raquel se explica perfectamente sin suponer que cerca de allí estuviese el sepulcro de Raquel. En Rama han sido reunidos, y de Rama desaparecen poco después, entre los cautivos de Jerusalén y de Judá, como dice el mismo profeta (40,1), los hijos de Benjamín. Y Benjamín era precisamente el "Hijo del dolor" para Raquel, el que con los dolores del parto ocasionó la muerte de su madre. El ver ahora que este "Hijo del dolor" es llevado al cautiverio, ¿no era motivo suficiente para que Raquel rompiese en llantos y clamores que se dejasen oir en Rama? La conexión, por tanto, entre Rama y el llanto de Raquel, no es la materialidad del sepulcro, sino el cautiverio de Benjamín, "el Hijo del dolor". Buscar en esta lamentación emocionante una prueba de la vecindad del sepulcro de Raquel, nos parece que es desconocer y desvirtuar la profunda poesía

de este pasaje (1). Tampoco, pues, este pasaje dice nada en favor de la hipótesis Efrata-Rama.

Veamos, finalmente, si dice algo más en favor de la nueva teoría el pasaje de *Miqueas* (4,8). Por de pronto, la expresión de *Migdal-Eder* o *Torre del rebaño* no es tan clara, ni su significación tan segura, que pueda de ella deducirse un argumento serio en favor de ninguna teoría, sobre todo, dado el carácter poético del pasaje. De hecho, ni el P. LAGRANGE, ni el P. CONDAMIN, se apoyan en *Miqueas* para hacer valer su opinión. Además, la expresión "Torre del rebaño" se ha de entender o como nombre propio o como nombre apelativo metafórico. En el primer caso, *Migdal-Eder* no estaría próximo a Jerusalén, como afirma el P. DHORME, sino que sería la misma Jerusalén; cosa, por lo demás, increíble, que sólo en este pasaje poético se hiciese mención de un nombre propio de Jerusalén. En el segundo caso, la denominación metafórica de *Migdol-Eder*, no indicando ninguna localidad determinada, no presta ningún apoyo a la argumentación del P. DHORME. Nada, por consiguiente, puede deducirse de esta expresión en favor de la hipótesis de Efrata-Rama.

Pero hay más. La expresión de *Migdal-Eder*, si no en el pasaje poético de Miqueas, pero sí en el pasaje histórico del *Génesis* (35,21), lejos de ser una dificultad, es una nueva confirmación de la exégesis tradicional. En efecto, SAN JERÓNIMO localiza a *Migdal-Eder* al oriente de Belén. En su libro *De situ et nominibus locorum hebraicorum* escribe: "Bethleem... ubi et sepulcrum Iesse et David ostenditur, et mille circiter passibus procul *Turris Ader*, quae interpretatur *Turris gregis*, quodam vaticinio Pastores dominicae nativitatis conscios ante significans" (ML. 23, 879). En el libro antes mencionado *de las cuestiones hebreas sobre el Génesis* (35,21), dice: "*Trans Turrim Ader*... Si sequamur ordinem viae, pastorum iuxta Bethleem locus est ubi vel angelorum rex (grex?) in ortu Domini cecinit: vel Iacob pecora sua pavit..." (ML. 23,992). Por fin, en la *epístola* 108, llamada también *Epitafio de Paula*, dice de esta piadosa matrona: "Haud procul inde descendit ad *Turrim Ader*, id est, *gregis* iuxta quam Jacob pavit greges suos, et pastores nocte vigilantes audire meruerunt *Gloria*..." (Ep. 108, n. 10. ML. 22, 885-886). Aun hoy día, en el llamado *Campo de los Pastores*, al E. de Belén, se conservan los fundamentos de

(1) Cf. HUMMELAUER, loc. cit., KNABENBAUER, in *Ier.* 31, 15. (Parisiis, 1889), p. 381-382.

una torre antiquísima, que bien puede ser la antigua *Torre del rebaño* o *Migdal-Eder* (1).

En conclusión: si los argumentos aducidos en favor de Efrata-Belén conservan todo su valor demostrativo, y si, por el contrario, los aducidos en favor de Efrata-Rama, lejos de favorecer a la nueva hipótesis, se convierten en argumentos positivos de la exégesis tradicional, hay que concluir que el sepulcro de Raquel se halla cerca de Belén, en el sitio señalado por la tradición.

J. M. Bover.

NUEVA DOCUMENTACION INEDITA DE SAN FRANCISCO DE BORJA

I

Lo que suplicó tocante a su oficio de caballerizo mayor de la emperatriz.

La documentación histórica referente a San Francisco de Borja queda publicada, como es bien sabido, en *Monumenta Historica, S. J., Borgiana* (Madrid, 1894-1911). Pero aquellos cinco gruesos volúmenes no pudieron abarcar toda la abundancia documental de aquel personaje, que tan importantes y varios papeles desempeñó durante toda su vida. Por lo cual deberá publicarse a su tiempo un nutrido suplemento que contenga las piezas que aquí y allí se han ido publicando posteriormente, las que se han encontrado después y permanecen inéditas todavía, y las que en adelante se descubran (1).

Para esto deberán beneficiarse principalmente el archivo de Osu-

(1) Cf., v. gr., Professeurs de Notre-Dame de France a Jérusalem, *La Palestine* (París, 1922), p. 297-298. Le Camus, *Notre voyage aux pays bibliques* (París, 1896), t. 2, p. 4-5.

(1) Sería también muy útil que se revisaran en particular los documentos del primer volumen, y que se completaran las citas; pues es a todas luces insuficiente consignar al pie del documento: *Archivo General de Simancas. Estado,* y más aún: *In Archivio Generali Septimancarum.* También enmendar el texto, cuando haya sufrido equivocación, al menos notable. Así en la carta del duque D. Juan de Borja al emperador (vol. I, p. 265), al enviar a San Francisco de Borja a la corte, en vez de: *y van a lo malo,* debe decir: *irán a lo mismo.* El documento está en Simancas, Estado, leg. 267, f. 153. Es también de desear que se publiquen en alguna manera los procesos del Santo, como se hizo con los de San Ignacio de Loyola. Estas son verdaderas fuentes de primer orden para conocer de cerca la vida y el espíritu del Santo. Documentos de muchísima menos importancia e interés contiene el primer volumen borgiano de *Monumenta,* en torno al Santo y a su familia.

na y el general de Simancas. En el primero tenemos el archivo de la Casa Borja, y por tanto la historia, en gran parte allí enterrada, de aquella ilustre familia. A la muerte del duodécimo duque de Osuna aquellos archivos fueron secuestrados; puestos luego en venta, pasaron en depósito al Archivo Histórico Nacional, de Madrid, al cual acaban de ser incorparados definitivamente y en propiedad, adquiridos poco ha por el Estado. Desgraciadamente, el archivo Osuna no fué utilizado por los beneméritos editores de *Monumenta;* aunque lo fué por el P. Suau, S. J., para su Vida de San Francisco de Borja (París, 1905), valiéndose en gran parte de copias de documentos facilitadas por otros eruditos. Allí se publicaron algunas de ellas, aunque traducidas al francés.

Del Archivo General de Simancas no hay que decir, pues es bastante conocido, al menos por la fama. Sólo diremos que se impone practicar una nueva y más diligente búsqueda de documentos borgianos, perdidos en especial por los riquísimos legajos de Estado, y pasados hasta ahora por alto. Insistiremos sobre esto.

Mientras no se publique el suplemento de que hemos hablado, será bueno ir presentando lo que se encontrare, especialmente si es de interés; no sea que se pierdan las notas y continúen sepultados los documentos. Por esto, habiendo nosotros dado con varios documentos interesantes, referentes a San Francisco de Borja, mientras trabajábamos en otro asunto en el inagotable Archivo de Simancas, los vamos a dar a conocer en estas páginas.

* * *

En 1528, D. Juan de Borja, tercer duque de Gandía, enviaba por primera vez a la corte a su primogénito D. Francisco, secundando una aspiración que entonces era general en toda la nobleza española (2). El futuro santo, joven a la sazón de diecisiete años, por su nobilísima ascendencia, por sus relevantes cualidades personales, por la magnificencia de su porte y séquito se conquistó muy pronto las simpatías de la Corte. En Valladolid, donde ésta se hallaba entonces, entre tanta flor de juventud y nobleza, descolló como uno de los mejores jinetes. Dícese que, si bien se reconocía en el emperador (que tanto se preciaba de ser buen caballero), que cabalgaba mejor a la alemana que ningún otro de la Corte, nadie se

(2) La carta con que le enviaba, se publicó en *Monumenta,* I, p. 265. Téngase presente lo que advertimos en la nota precedente.

servía con más gallardía que Francisco de los cortos estribos árabes (3).

Lo cierto es que de entonces data la afición y confianza que Carlos V mostró toda la vida a su valido; a la que éste correspondió con una adhesión y fidelidad inquebrantables: así lo testifican los altos cargos que el emperador confió a Borja, y la correspondencia epistolar entre ambos, que en buena parte se conserva.

No iba en zaga al emperador la emperatriz doña Isabel. Ella misma escogió a D. Francisco para marido de su dama predilecta, la joven doña Leonor de Castro, y a su ruego el mismo emperador negoció el casamiento, venciendo la resistencia que ofrecía el duque de Gandía, deseoso de casar a su primogénito, según fueros, con una joven del reino de Valencia. Doña Leonor, como la emperatriz, era portuguesa.

Efectuado el enlace, recibió el joven esposo (1530) el título de marqués de Lombay (4) y el de montero mayor del emperador. La emperatriz le hizo su caballerizo, y a doña Leonor nombróla su camarera mayor.

Poquísimas noticias circunstanciadas tenemos de la actuación de D. Francisco de Borja en cargos de tanto lustre para un joven deseoso de gloria humana, aunque siempre ferviente cristiano.

Por esto fué grande nuestra alegría al encontrar en octubre último un documento que se refiere a esta época de la vida del santo. Hállase en el Archivo General de Simancas, y es una minuta, llena

---

(3) Consta qu Carlos V tenía a gala montar bien a caballo, y quería lo mismo para su hijo D. Felipe. En 1536, escribía al emperador el mayordomo del príncipe, D. Juan de Zúñiga: "(El príncipe, D. Felipe) aunque según su disposición podría cabalgar en caballos mayores que los de hasta aquí, acuérdaseme que me mandó V. Maj. que no le pusiésemos caballos, hasta que V. Maj. viniese, porque las primeras veces quería V. Maj. que fuese en su presencia, porque tomase buena postura. Vea V. Maj. si manda que se espere su bienaventurada venida para esto..." (Simancas, Estado, leg. 34, f. 164.) A esto respondía el emperador a D. Juan de Zúñiga: "En lo que me consultáis si el príncipe cabalgará a caballo antes de mi vuelta a esos reinos, me parece que será bien y es ya tiempo que cabalgue en ellos; pero mirad que los caballos en que cabalgare sean mansos y bien acondicionados, hasta que tenga más fuerza para gobernarlos." Minuta. (Simancas, Estado, leg. 38, f. 23.) Según esto, volvía a escribir D. Juan de Zúñiga al emperador: "Entendemos en buscar caballos para su alteza con las calidades que V. Maj. manda, y en tanto cabalga en una haca grande de S. Maj., que es muy mansa y de buen cuerpo." (Simancas, Estado, leg. 38, f. 262.)

(4) Véase el despacho real en *Monumenta Borgiana*, I, p. 579.

de tachaduras y notas marginales e interlineares; y, por tanto, no fácil de interpretar y describir (5).

El documento no lleva fecha; pero por su contenido parece ser cercano a la toma de posesión del cargo de caballerizo mayor de la emperatriz, o sea alrededor de 1530. En él D. Francisco de Borja expone todo un plan de ordenación de las caballerizas de la emperatriz, suplicando a S. M. le mande despachar y entregar lo que concierne para ello. Al lado de cada una de las proposiciones está la consulta y la respuesta; al fin, lo que particularmente debía consultarse con S. M.. Muchas de estas notas marginales van refrendadas con la rúbrica característica de Juan Vázquez, secretario de S. M.. Algunos de los párrafos, y asimismo algunas de las notas marginales van tachadas, como ya hemos indicado, y en particular especificaremos.

Tiene indudablemente esta relación sumo interés. A parte lo que puede ilustrarnos respecto al carácter y aspiraciones de San Francisco de Borja, en su primera juventud, ella nos da una brillante nota de color, reveladora de un aspecto de las condiciones civiles de aquellos tiempos. En tiempo de los Reyes Católicos, las caballerizas reales debieron tener una reglamentación y un esplendor que no conocemos. Muerta doña Isabel la Católica, este esplendor de las caballerizas de la reina debió sufrir un eclipse, como lo sufrió la desgraciada doña Juana la Loca, su hija. Habiendo don Carlos, el emperador, tomado por esposa a doña Isabel de Portugal, y dirigiendo gloriosamente los destinos de España, fué menester reorganizar la caballeriza de la emperatriz, mientras la pobre doña Juana seguía en Tordesillas, apartada de toda comunicación humana. Como ya sabemos, fué elegido para caballerizo mayor de la emperatriz el joven y apuesto caballero D. Francisco de Borja. Este, al organizar la caballeriza, tuvo de mira la organización que había regido la de la Reina Católica, como él mimo manifestó en el documento que nos ocupa, y cuyas circunstancias, él, joven entonces como era, debió conocer por relación ajena. Así este documento nos es doblemente interesante; por lo que de nuevo establece y por lo que nos recuerda de época pasada tan gloriosa.

(5) Simancas, Estado, leg. 25, fols. 137, 138 y 139.

Creemos no engañarnos al afirmar que en este plan de organización presentado por el caballerizo mayor de la emperatriz, se puede adivinar al hombre de gobierno que fué años adelante. Todo está previsto, medido y calculado; la autoridad la quiere el caballerizo mayor toda para sí, siguiendo el espíritu de la época. Magnífico, además, se muestra ya entonces el joven Borja, deseoso de dar por su parte todo el esplendor a la Corte de la emperatriz; sólo que en este punto se le tira de las riendas por los de la consulta, que, cuando se trata de aumentar los gastos, tienen diverso parecer, aunque en lo otro se le muestran propicios: es la eterna lucha entre el que dispone y el que tiene que pagar.

Demos ya un ligero resumen del documento. A continuación le publicaremos entero para los que deseen leerlo en su tenor original, y tener más particular noticia de él.

Comienza el caballerizo mayor pidiendo que se le entreguen todas las cabalgaduras de S. M., así caballos, como hacaneas y mulas. (Al margen está escrito: "*fiat*, y que se compren las otras hasta catorce bestias, conforme a la consulta".) Asimismo que se le entreguen todas las cabalgaduras de las damas y sus mozas de cámara que sirven a su majestad y al príncipe (D. Felipe) e infanta (doña María), y para estas mozas se le ha de librar su ración, para que toda esta gente coma en su posada, y "se haga estado de caballeriza, como en tiempo de la reina católica, doña Isabel". (Al margen: "*fiat*, con la cantidad que S. M. les da".) Luego pide cocinero con su mozo de cocina, y despenseros con sus mozos de despensa, y salario y ración. (Se le responde que se le dé sólo cocinero y despensero y un mozo de despensa.)

Pide para sí "ayuda de caballerizo mayor, como se hacía en tiempo de la Reina Católica". (Al margen, rubricado por Vázquez: "que se le dé con XI mil") (6). Pide, además, que se libren al ca-

(6) La nota marginal no especifica de qué son estos once mil; pero entendemos que son once mil maravedises. En todo el documento no se habla de otra moneda que de maravedises; además, cuando la cifra era de ducados, esto solía consignarse; fuera de que once mil ducados de ayuda de costa, para el solo oficio de caballerizo, serían a todas luces muy excesivos. El mismo Borja, años adelante, habiendo mejorado notablement de cargo y gobierno, llegó a tener cinco mil ducados de pensión por el virreinato de Cataluña. Ya al P. Suau, *Saint François de Borgia*, (París, 1905, p. 41), le parecían exagerados los 15.000 ducados (82.500 francos) que le atribuía Cienfuegos, y también los 14.000 ducados que le asignaba Nieremberg. Desgraciadamente, ya entonces el exhausto erario es-

ballerizo tantos maravedises cada año para manteles, platos y escudillas, copas, velas y aceite para las lámparas de la caballeriza. (Respuesta: "que se le den VI mil". Lo de las velas y aceite está tachado). Representa la *careza* del tiempo, y que veinte maravedíes que S. M. da para que cada persona coma cada día es muy poco, porque ha menester la mitad de pan, y de lo demás, que es carne, vino, sal y agua y otras menudencias, es menester casi otro tanto. (A todo esto no se responde, y va tachado.) Representa a continuación que es menester que se le den acémilas para el servicio de la caballeriza, y "sus acemileros con sus aderezos de albardas, mantas y sacas, costales, serones y con todo lo demás que es menester" y que cada acémila tenga su repostero. (Al margen: "que se le ha de dar una de acemilerío para agua; que para lo demás no les ha menester", y, abajo: "ojo, cuatro acemileros".)

Suplica que se le den mozos que cuiden de las mulas de las damas, un mozo para cada tres mulas, y salario y ración. (Esto va completamente tachado.) Sigue a continuación: "asimismo es menester que se dé instrucción al dicho caballerizo para que pueda despedir a cualquiera mozo de dama que no le fuere obediente" (al margen: "que no tiene razón"), "y manden a un alguacil de corte tenga cuidado de la dicha caballeriza, y de prender a quien el caballerizo le dijere que lo merezca, como se hacía en tiempo de la Reina Católica". (Al lado está esta nota: "que se encomendará esto a un alguacil".)

Sigue pidiendo D. Francisco: "Asimismo es menester que se mande que todos los mozos de espuelas, cuando su majestad cabalgare le acompañen y vayan por la mula a la caballeriza, porque venga acompañada como de quien es, y la vuelvan asimismo a la caballeriza todos juntos ,y lo mismo se haga yendo en litera; y el que faltare, que se le señale o apunte pena un tanto, y que la haya de perder de su salario,y cuando se le hubiere de librar, no se haga sin

---

pañol no consentía grandes esplendideces; y de todas partes, como de la misma Corte, se levantaban voces angustiosas de economía, a las que se juntó muy pronto la voz del príncipe mismo D. Felipe en lamentos bien expresivos, como daremos a conocer, si podemos publicar la obra que sobre el mismo príncipe tenemos entre manos, con abundante documentación nueva e inédita. En este caso particular, las respuestas que se dan a las peticiones del caballerizo mayor son siempre restrictivas y de economía, como se observará fácilmente. Una vez más los biógrafos del Santo se excedieron a favor de su biografiado. Rivadeneira, sin embargo, no fijó cantidad alguna, y fué más prudente.

fe del dicho caballerizo, para que se sepa lo que se ha de librar, conforme a lo que se le hubiere apuntado; si no tuviere causa muy justa por donde no pudo servir. Y que asimismo cada día esté uno o dos de guardia en palacio, como se ordenare, para saber si su majestad quiere cabalgar, para que lo hagan saber al caballerizo y llamen sus compañeros". (Al lado esta respuesta, seca y solemne: *fiat.*)

Pide también aposentador para la caballeriza, para que tenga cuidado de aposentarla, con su salario y ración. Además, que se le entreguen al caballerizo mayor las literas y aderezos de ellas; asimismo que se dé orden cómo se ha de dar la cebada y cuánta se ha de dar a cada caballería, y se libre su precio al caballerizo, en quien se pague luego. (Al margen: "como está".) En lo que toca a la paja, representa que seis maravedíes que da su majestad para cada bestia "que se entiende caballos y mulas, se comen ahora doblado". (Al margen: "que se haga con los seis por ogaño".) Pide también medio celemín de salvados para cada cabalgadura. (A esto no se responde.)

Asimismo se mande que cuando su majestad cabalgare y do estuviere la mula de noche en palacio, o donde su majestad estuviere, se le mande dar hachas para que esté con ella, y algunos de guardia". (Respuesta marginal: "que se le dé".) Suplica que se acreciente a uno o dos de los mozos que cuidan las bestias de su majestad, el salario, "siendo oficial para aderezar clines de mulas y hacas, porque se gasta mucho en pagarlo a quien las adereza". (Se contesta: "que los mozos que tuviere lo han de saber hacer, y que no se puede acrecentar".)

"Asimismo se le libre al dicho caballerizo lo que se ha de pagar por cada herradura..." (Al lado: "que ya está dado asiento con el herrador".) Pide, demás de esto, lo que es menester para mantas, sábanas, cabestros, jáquimas, sueltas y trabones y cinchas de lana; lo mismo que para almohazas, mandiles, riendas y cinchas de cuero, y para aderezar frenos y tornillos, y aderezar sillas y guarniciones, y todo esto para cada año. (Se responde que todo esto se proveerá para las bestias de S. M.).

A más de esto, suplica D. Francisco de Borja manden despachar lo de su teniente y de la ayuda de costa que se le ha de dar; "asimismo es menester que mande su majesttaad que los oficios que

son anejos al proveer al caballerizo mayor no se le quite su preeminencia para los presentar, así como herrador, guarnicionero, sillero, frenero, cabestrero, mantero, sastre". (A esto se responde: "que a su majestad pertenece la provisión de estos oficios".)

Luego sigue una nota concediendo "que cuando los mozos de espuelas hicieren algún exceso, que el señor don Francisco los castigue, y el veedor y despensero les quiten la ración por los días que le mandaren". A continuación hay lo que se ha de consultar con su majestad tocante a la caballeriza. Entre ello está: "lo de Juan Palla, pues deja las literas, se le haga primero alguna merced". (Al margen: "quedando debajo de doña Leonor que las tenga".)

Doña Leonor, naturalmente, no es otra que doña Leonor de Castro, esposa de D. Francisco de Borja. Nos es grato encontrar su nombre al pie de este documento.

En otro artículo daremos a conocer otros documentos concernientes a Borja y a su esposa. Ahora vamos a transcribir el que nos ocupa con la mayor fidelidad posible.

Lo q don franco de borja suplica le manden despachar y entregar tocante a su ofiicio de cavallerizo mayor dla enperatriz nra señora es lo siguiente. todas las cabalgaduras dsu magt asi caballos como hacaneas y mulas (a). es menester q se le de vn moço para q cure dos bestias y pa esto se le a de librar al cavallerizo o su theniente salario y raçio como se haze agora (b).

asi mismo le manden entregar todas las cavalgaduras dlas damas y sus moços y las de las mugeres duenas y moças de camara q sirven a su magt y al prinçipe e ynfanta y pa estos moços se le a de librar su raçion para q toda esta gente coma en su posada y se haga estado de cavalleriza como en tienpo de la Reyna catholica doña ysabel (c).

asi mismo se le a de dar cozinero con su moço de cozina y despensero con sus moços de despensa y salario y raçion (d).

yten es menester se le de ayuda de cavallerizo mayor como se hazía en tiempo de la Reyna Catholica (e).

yten es menester q se libre al cavallerizo tantos mrs cada vn año para manteles platos y escudillas [velas y azeite para las lanparas de la caballeriza] (f).

(a) y las te. fiat y q se compre las otras a complimio de catorze bestias conforme a la C. (Rub.°)

(b) y entre dos bestias un hombre (Rub.°)

c) fiat con la cantidad q su magt les da (Rub.°)

c.ª

(d) q se le de solo el cozinero y despensero y un moco de despa (Rub.°)

c.ª

(e) q se le de con XI V (Rub.°)

c.ª

(f) q se le de VI V (Rub.°)

c.ª
(g) (q se le a de dar vna de azemilerio pa agua que pa lo demás no les a menester)
c.ª
ojo
quatro azemilas

[yten se mire la careza del tienpo de agora y q veynte mrs q su magt da para cada psona q coma cada dia es muy poco porq a menester la mitad de pan y dlo demas qs carne vino sal y agua y otras menudençias es menester casi otro tanto.]

[asi mismo es menester q se le de azemilas para el seruiçio dla caballeriza y sus azemileros con sus adereços de alvardas mantas y sacos costales serones y co todo lo demás qs menester pa el dho seruçio y cada vnazemila q tenga su reposto] (g).

[yten es menester q se le den moços q curen las mulas dlas damas q tres mulas dellas podra curar vn moço q bastara y esto porq aya orden y concierto y no se tenga quistion sodre el curarlas con los moços de las damas y pa estos se le a de librar salario y raçion al dho cavallerizo.]

(h) q no tiene razon (Rub.°)
(i) q se encomedara esto a vn alguazil (Rub.°)

asi mesmo es menester q se le de ynstrucion al dho cavallerizo pa q pueda despedir a qual quiera moço de dama q no le fuere obediente (h) y manden a vn alguazil de corte tenga cuydado dla dha cavalleriza y de prender a quie el Cavallerizo le dixere q lo meresca como se hazia en tienpo de la Reyna Catholica (i).

(j) fiat

Asi mismo es menester q se mande q todos los moços des puelas quando su magt cabalgare la aconpañen y vayan por la mula a la cavalleriza por q venga acompañada como de quien es y la buelvan asi mesmo a la cavalleriza todos juntos y lo mismo se haga yendo en litera y el q faltare q se le señale o apunte vn tanto y q la aya de pder de su salario y quando se le ouiere de librar no se haga sin fee del dho cavallerizo para q se sepa lo q se a de librar confome a lo q se ouiere apuntado sino tuviere cavsa muy justa po donde no pudo servir y q ansi mismo cada dia este vno o dos de guarda en palaçio como se ordenare para saber si su mgt quiere cabalgar para q lo hagan saber al cavallerizo y llamen sus conpañeros (j).

(k) (q se encomendara a vno de su magt.) q tenga cargo dello (Rub.°)

Asi mesmo es menester q se de al dho cavallerizo aposentador para la cavalleriza para q tenga cuydado de aposentalla (k) y los moços des puelas y de las damas y a los otros oficios anexos a la cavalleriza y q por la nomina ql dho caballerizo diere pa el dho aposento dlas posadas q fuere menester semande al aposentador mayor y a los otros aposentadores lo cunplan y para este aposentador se le de a de librar al dho caballerizo salario y Raçion.

yten q semande le entreguen al dho caballerizo las literas y adereços dellas y q se de el salario y Raçion pa el q tuviere cargo dellas y para los onbres q mas an de tener cargo de los machos y lo q fuere menester para ellos porq de todo aya claridad y orden como convenga al seruicio de su mgt.

c.°

Asi mismo se de orden como se a de dar la çevada y la q se a de dar para cada caballo y azemilas de las literas y de las del seruio y qto y q todo esto q motare el valor de la çevada se le libre al dho caballerizo en quien se pague luego (l).

(l) como está (Rubricado).

asi mismo lo q toca a la paja y q seys mrs q da su mgt para cada bestia q se entiende cavallos y mulas se come agora doblado (m).

(m) q se haga con los VI por ogaño

asi mismo se pide se le de pa las cabalgaduras de su mgt medio çelemin de salvados para cada vna.

[yten se le den vn aguadorcon su azemila y cantaros para traer agua para todas las cabalgaduras de la caballeriza y para la dha gente].

n) q se le d? (Rubricado)

[Asi mismo se mande q quando su magt cabalgare y do estuviere la mula denoche en palaçio o donde su mgt estuviere o litera se le mande dar hachas pa queste con ella y algoa dla grda] (n).

asi mismo se cresca a vno o dos de los moços q curaren las vestias de su magt mas q a los otros salario siendo oficial para adereçar clines de mulas y hacas por q se gasta mucho en pagarlo a quien las adereça (o).

(o) q los moços q tubiere lo ha de saber hazer y q no se puede acrecetar (Rubricado)

Asi mismo se le libre al dho cavallerizo lo q se a de pagar por cada herradura assi de caballos como de azemilas de literas y de las otras del servicio de la cavalleriza y mulas y de su magt y de las damas conforme a lo q costare y fuere menester para cada mes o año y pa curas de bestias (p).

(p) q ya esta dado asy° con el herrador (Rub.

yten se le libre lo qs menester para mantas y savanas cabestros y jaquimas sueltas y trabones çinchas de lana asi pa los cavallos y mulas y cualtagos y machos de andas y azemilas del seruicio dla caballeriza (q) como pa todas las mulas dlas damas y mugeres y moças d camara q para cada cabalgadura a mnester cada vn año dos mantas y dos savanas qtro pares de sueltas y trabones y dos jaquimas y tres cabestros y dos çinchas (r).

(q) (q se le dara pa las de su magt) (Rub.°)

(r) q se tasara pa las de su magt. (Rub.°)

yten es menester q̄ se libren al dho cavallerizo para almohaças y mandiles Riendas y çinchas de cuero q̄s lo ordinario q̄ se gasta y para adereçar frenos y tornillos y adereçar sillas y guarniçiones para esto cada vn año tanto (s).

(s) q̄ se le compra lo necesario pa las bestias de su magt)

q̄ se tasara (Rubricado)

c.ª

asi mismo suplica el dho don franco de borja manden despachar lo de su teniente y de la ayuda de costa q̄ se le a de dar.

y q̄ en todo esto se de orden sabido y sumado lo q̄ monta se libre al dho caballerizo su teniente al prinçipio de mes o año para q̄ pueda aver buen recabdo en todo (t).

(t) q̄ se le pague como se hace agª y tenga c.ª con el veedor (Rub.°)

Asi mismo es menester q̄ mande su mgt q̄ los oficios q̄ son anexos al proveer al cavallerizo mayor no se le quite su preminençia pa los presentar asi como herrador guarniçionero sillero frenero cabestrero mantero sastre (u).

(u) q̄ a su magt pertenece la puisión destos ofs (Rub.°)

[y asi mismo si an de mandar pagar al herrador las herraduras de sus cavalgadurs.]

lo de los moços despuelas q̄ cuando hiziere algun eçesso q̄ el señor don franco los castigue y q̄ el veedor y despensero les q̄ten la Raçio por los dias q̄ le madare.

lo q̄ se a de consultar con su mgt tocante a la cavalleriza.

(v) en esto no se acrecienta asta·

lo de los moços dlas damas con su mulas q esten en la cavalleriza (v).

(x) a XXXd cada dia al cozinº y despº q̄ suma XXuV cada año al moço XX ds·

vn cozinero y vn despensero y un moço de despensa (x).

vn ayudante de cavallerizo. XI U.

lo dlas quatro azemilas pa la cavalleriza.

lo dl ayuda de costa de teniente de cavallerizo.

lo de Juan palla pues dexa las literas se le haga primero alguna md (y).

(y) q̄ dando debaxo de doña leonor q̄ las tenga·

lo q se a de dar para platos y escudillas y manteles y copas se a de tasar. XX dos.

Minuta.— 4 hojas folio.—Las notas marginales van rubricadas, casi todas, por el Srio. Juan Vázquez. La parte de texto encerrado entre corchetes, aparece tachada en el documento; lo mismo las notas comprendidas también entre paréntesis.

Simancas. Estado.— Leg.° 25, fols. 137, 138 y 139.

José M. March

BIBLIOGRAFIA

Institutiones bibiclae scholis accommodatae Vol. I. De S. Scriptura in universum. Editio altera emendata (VIII-455)- 8.º-1927. Romae, e Pontificio Instituto Biblico.

El carácter semi-oficial con que se presentan, ha dado a estas Instituciones bíblicas una notoriedad que nunca alcanzaron en sus principios otras obras similares. Compuestas por expreso encargo de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, y, sin duda, bajo su vigilancia y aprobación, ofrecen garantías de seguridad en la doctrina, cuales nunca han recomendado otro alguno Manual bíblico; garantías más dignas de ser tomadas en cuenta después de los lamentables sucesos que nadie ignora. Pero las solas garantías de ortodoxia no hubieran asegurado a las Instituciones el éxito que han obtenido, si a ellas no hubiera respondido el mérito real de la obra. Que el mérito científico había de correr parejas con la ortodoxia, lo hacía augurar la autoridad del Pontificio Instituto Bíblico, bajo cuya responsabilidad se publicaba, y la reconocida competencia del Director que presidía a la redacción de la obra no menos que la de sus ilustres colaboradores. Los hechos no han desmentido las esperanzas. Agotada en poco tiempo la primera edición, ha tenido que procederse a una nueva edición, que ha ofrecido a los autores la oportunidad de introducir algunas adiciones y retoques. Como el corto intervalo que medió entre ambas ediciones no nos dió lugar para hacer la reseña de la primera, haremos ahora la de las dos a la vez.

Consta la obra de tres libros, cada uno de ellos subdividido en dos partes. El primero, compuesto por el P. J. Ruwet, S. I., expone la historia del Canon, tanto del Antiguo, como del Nuevo Testamento. Sigue, como apéndice, un extenso Tratado sobre los Apócrifos de ambos Testamentos, escrito por el P. J. B. Frey, Congr. S. Sp., Secretario de la Pontificia Comisión Bíblica. Varios documentos ilustran la historia del Canon. El segundo libro, redactado por el Director P. A. Vaccari, S. I., versa sobre los textos originales y las versiones de los libros sagrados. Varias tablas reproducen algunos códices más importantes. El tercero, finalmente, reseña en la primera parte la historia de la Exégesis, escrita por el mismo P. Vaccari, y en la segunda, compuesta por el P. A. Fernández, S. I., explana los fundamentos, las leyes y las aplicaciones de la Hermenéutica. Un apéndice y numerosos índices coronan la obra.

Después de lo que hemos dicho anteriormente, sería superfluo extenderse en ponderar los méritos científicos de estas Instituciones. Orden en la distribución y precisión de la frase, plenitud y concisión hermanadas con la claridad, erudición variada y selecta, modernidad exenta de modernismo: tales son las dotes más salientes de este nuevo Manual bíblico.

Mas, para que no se crea que la amistad con los autores nos ciega para no ver las deficiencias, inherentes a toda obra humana, notaremos algunas, que desearíamos se tomasen en cuenta en ulteriores ediciones.

El libro sobre la historia del Canon bíblico se recomienda por la lucidez con que se expone una cuestión, que, por lo compleja, era fácil embrollar. Creemos, con todo, que en nada hubiera desmerecido esta lucidez, si, como se expresan todos los testigos que son o pueden parecer contrarios a la divina inspiración de los libros deuterocanónicos, se expresasen igualmente todos los que testifican en su favor. Esta parsimonia en citar a los representantes de la genuina tradición es, sin duda, la causa de la omisión casi absoluta de los numerosos escritores españoles que florecieron desde el siglo IV, todos los cuales testifican a favor de los deuterocanónicos. Lo que se dice en la página 51, que San Ireneo apenas alude a la Epístila a los Hebreos, creemos que no es exacto, según lo demostramos en esta misma Revista (tom. 5 [1926], p. 98-104). Otra cosa sería, si se tratase del origen Paulino de la Epístola; pero el autor trata aquí del Canon.

El eruditísimo Apéndice sobre los Apócrifos, tan lleno de curiosas noticias y tan atrayente por su nítida exposición, podría inducir a algún profesor menos experto a dedicarle más tiempo del que la materia se merece. La extensión con que está tratado (49 páginas) exige prudente parsimonia en su empleo.

El libro sobre el texto y las versiones es una obra maestra, llena de chispa y originalidad, cosa no muy frecuente en libros de texto. En un punto, sin embargo, no acabamos de convenir con el ilustre autor, y es, sobre la crítica textual del N. T. Lo que dice, que "una optima (familia) praevalere potest pluribus deterioribus, puta β in Evangeliis prae δ et α simul" (p. 231), así en general, no nos parece exacto. Escribe inmediatamente antes, con más verdad: "Ipsac familiae non tam numerandae quam ponderandae: quanta fide unaquaeque textum traditum servaverit, quibus normis aut causis constituta fuerit" (Ib.). Muy bien: "pésense" imparcialmente las familias. Por esto, si una o varias familias se dejan llevar de su tendencia viciosa, reconocida de antemano, su testimonio debe posponerse al de una sola familia que no se deja llevar de semejante tendencia. Tal es el caso de las variantes "manifiestamente" harmonísticas, que a veces se hallan simultáneamente en δ y en y que deben indudablemente posponerse a la tradición incorrupta representada por Pero también tiene sus tendencias viciosas, sobre todo a la omisión; y entonces su testimonio ya no es incorrupto, y debe ceder sin duda alguna a la tradición representada por δ y por α Y, más en general, siempre coinciden en una variante contra β independientemente de las tendencias características de cada familia, el testimonio de de α debe prevalecer contra el de β como con mucha razón lo establece Von Soden.

La primera parte del libro tercero, sobre la historia de la Exégesis, es también una joya. Lástima que se haya escapado al erudito autor algunas omisiones. No se mencionan, por ejemplo, los grandes Doctores Capadocios, San Basilio y San Gregorio Niseno, tampoco San Epifanio, Primasio, San Isidoro, y ni siquiera Pelagio, cuya obra genuina acaba de publicar A. Souter (Cambridge, 1926). Entre los intérpretes más recientes se omiten los españoles Prado y Villalpando, Fr. Luis de León, Quirós de Salazar, Salmerón, muy superiores a otros muchos que se mencionan. Pero la omisión más la-

mentable es la del gran Toledo, de quien escribía CORNELY: "Non paucorum iudicio, omnium, qui adhuc floruerunt, interpretum maximus fuit Toletus." (*Historica et critica Introductio in U. T. libros sacros*, vol. 1, ed. 1, p. 677), elogio que repite MERK en el Compendio de Cornely, que acaba de publicarse (n. 154, p. 286).

El Tratado sobre la Hermenéutica, que llena la segunda parte del libro tercero, revela todo el equilibrio mental que requería materia tan delicada y espinosa. La solución, firme y serena, que da el P. FERNÁNDEZ al problema de la verdad histórica de los libros sagrados, no es efecto de un "conservadorismo" cerrado, sino de una ciencia consciente y segura que señala certeramente los vicios intrínsecos de que adolecen las hipótesis aventuradas de algunos críticos católicos y su oposición irreductible a la tradición cristiana y al Magisterio infalible de la Iglesia. En este sentido no podemos menos de aplaudir el que en la nueva edición se hayan refundido y unificado en un capítulo, más amplio y más resuelto, los elementos menos coherentes, que en la primera edición estaban expuestos en un simple corolario seguido de dos escolios. Con esto se propone a los discípulos más explícito el genuino criterio católico, que acaso no resaltaba con suficiente relieve en la edición anterior. Dos cosillas, fuera de esto, propondremos, con el respeto que debemos a nuestro antiguo maestro. La primera es, que en la definición que del "tipo" da el P. FERNÁNDEZ (n. 75, p. 303), creemos que falta la noción de "sombra", que tantas veces inculca San Pablo (v. gr. Col. 2, 17; Hebr. 8, 5; 10, 1), según el cual la proporción del tipo al antitipo es la de la sombra al cuerpo o realidad. Teniendo en cuenta esta propiedad del "tipo", juzgamos con Patrizi que, contra lo que afirma el P. FERNÁNDEZ (n. 77, p. 305), no existen propiamente tipos en el N. T. De mayor importancia nos parece otro reparo. Sostiene el autor que los Evangelistas, al reproducir las enseñanzas del divino Maestro, "sententiam semel dictam, fideliter quidem, verbis tamen diversis exprimere voluisse" (n. 140, p. 361); con lo cual parece indicar que las divergencias entre los Evangelistas, cuando refieren un mismo dicho del Señor, son meramente "verbales". Nos parece, empero, que esta explicación de las divergencias verbales no responde a los hechos y, por tanto, es insuficiente para poner a salvo la fidelidad de los Evangelistas. Como semejante explicación trasciende a otras cuestiones, se nos permitirá exponer brevemente nuestro pensamiento. Tomemos un mismo discurso del Señor reproducido por dos Evangelistas. El más sencillo cotejo entre ambas redacciones descubrirá luego numerosas diferencias. Un examen más detenido mostrará también, sin necesidad de apelar a la infalibilidad de la divina inspiración ni al magisterio eclesiástico, que tales diferencias no envuelven contradicción, ni delatan infidelidad, ni siquiera revelan divergencia sustancial. Mas, por otra parte, una minuciosa comparación entre esas diferencias pronto convence de que no todas ellas son meramente verbales. Es que entre la divergencia sustancial y la diferencia verbal hay muchos términos medios: variantes accidentales, modales o de pormenor, que, sin afectar a la sustancia, no por eso dejan de ser reales o lógicas. Compárense, para ceñirnos a dos ejemplos ya clásicos, la oración dominical, cual la traen San Mateo y San Lucas, y las palabras de la consagración, cuales se leen en los Sinópticos y en San Pablo. Evidentemente esas diferencias no se reducen a mero cambio de palabras; mas no por eso implican discrepancia sustancial, ni me-

nos contradicción. Lo que acaso sería divergencia sustancial en un libro litúrgico, son variedades muy accidentales en un libro histórico o apologético. Tal creemos ser el más sólido procedimiento para poner a salvo racionalmente la fidelidad de los Evangelistas.

Pero ninguno de esos ligeros reparos, ni todos ellos juntos, afectan a la perfección sustancial de las Instituciones bíblicas, que son un excelente manual bíblico, digno de todo elogio y de la más incondicional recomendación.

José M. Bover, S. I.

Marxuach, Franciscus, S. J. *Compendium Dialecticae, Criticae et Ontologiae.* (287-8.º-1926. Eugenius Subirana, in via dicta, Puertaferrisa, 14, Barcinone.

El libro del P. Marxuach hay que juzgarlo como lo que es, o sea como un compendio elemental de filosofía escolástica. Esto no quiere decir que sea un libro pobre de doctrina, superficial u obscuro, antes es un modelo de riqueza doctrinal encerrada en brevísimas páginas, de profundidad y de claridad. Para convencerse de la riqueza doctrinal basta leer los índices, por los cuales veremos que se tratan en el libro casi todos los asuntos que se suelen tratar en obras más extensas, y que con mucho acierto se tratan con especial cuidado ciertas materias que en obras mayores se omiten o se tratan muy a la ligera; tales son la argumentación probable fundada en las estadísticas sociales y en el cálculo de probabilidades (p. 65), el método propio de las ciencias naturales y de las históricas (p. 71) y el método para enseñar y para aprender (p. 76). Otro mérito de la obra es su profundidad en medio de su brevedad. No se contenta el autor con explicar las nociones y aducir las pruebas, sino que además discute las pruebas aducidas y el valor de los argumentos opuestos, proponiendo buen número de dificultades, que resuelve con claridad. Este método, no sólo excita el sentido crítico en los alumnos, sino que además da materia para la disputa escolástica en los actos públicos y privados, que tanto ayudan para la recta comprensión de las cuestiones, y para que el discípulo no sea un mero repetidor papagayesco de lo que ha oído. Finalmente, la claridad de su estilo resplandece en todas las páginas del libro. Sirvan de ejemplo las siguientes líneas de la página 198, IV. "Complexus ex causa et conditionibus omnibus, sine quibus illa (causa) operari non posset, ab scholasticis vocatur "signum prius"; complexus ex effectu et actione qua producitur, "signum posterius". Haec duo signa (adaequate distincta) aliquo tempore vel instanti coexsistunt; nec semper requiritur quod signum prius sine posteriori exstiterit." Más claridad en igual concisión no se puede pedir.

Las doctrinas, que generalmente profesa, son las de Sto. Tomás. Así se había de esperar de lo que nos dice en la p. 6: "La Compañía ya desde el principio se propuso a Sto. Tomás como maestro a quien seguir, aunque con una sabia libertad." En la p. 7, hace esta profesión doctrinal: "Nos, ut hoc obiter moneamus, Sanctum Thomam, Angelicum Patronum scholarum catholicarum, ejusque discipulum praeclariorem Franciscum Suarez, Doctorem Eximium a Paulo V nuncupatum, in nostris doctrinis plerumque sequemur." Aunque ha tomado por guías a tan buenos maestros, no ha querido jurar en

las palabras de ninguno de ellos; pues se aparta de Sto. Tomás no menos que del P. Suarez, cuando le parece más verosímil la sentencia opuesta, conformándose en esto con las direcciones de la Sta. Sede, que patrocina esa moderada libertad en las cosas controvertidas entre autores católicos. Y no solamente sigue en la práctica este sabio eclectísimo, imitando en ello a Santo Tomás, sino que también lo recomienda teóricamente en la p. 148: "Nominantur ecclectici illi, qui in singulis quaestionibus quaerunt solutionem, quae ipsis verior videtur, a quacumque schola vel magistro defendatur Pro hominibus jam excultis praeferendus videtur prudens ecclecticismus systematismo absoluto." Algunos reprenden el eclecticismo prudente de que aquí se habla; pero esta reprensión más bien se dirige contra la Iglesia que contra el P. Marxuach. León XIII dice así en la encíclica Aeterni Patris de 4 de agosto de 1879: "Proclamamos que hemos de recibir con ánimo gozoso y agradecido cualquier dicho sabio y cualquier invento útil, sea cual fuere el autor de donde provenga." Y más abajo añade: "si los escolásticos han dado a veces en excesivas sutilezas, si han profesado con menos consideración algunas doctrinas, si han enseñado algo que no esté en armonía con las doctrinas averiguadas de los tiempos posteriores, si finalmente han afirmado algo que no sea probable, no es nuestro intento proponerlos a la imitación de los tiempos presentes". Estas mismas palabras las hace suyas el Sumo Pontífice Pío X en la encíclica Pascendi de 8 de septiembre de 1907; y Pío XI en la encíclica Studiorum Ducem, de 29 de junio de 1923, desea que exista entre los aficionados a Sto. Tomás una justa libertad de opinar, causa de la honesta emulación, que hace progresar los estudios, y proclama que en las cuestiones controvertidas entre los autores católicos más insignes, nadie puede prohibir a otro que siga las opinones que más verosímiles le parecieren. Como se ve, los Pontífices proclaman la moderada libertad de opinar en las cosas controvertidas, y por tanto patrocinan a los que cultivan el sabio eclecticismo que practicó Sto. Tomás y que aquí nos recomienda el P. Marxuach. Alguien ha querido encontrar contradicción entre la teoría y la práctica del P. Marxuach; su teoría es que "systematismus commendandus videtur tironibus, dummodo amplectantur systema rationabile"; y su práctica es dar a los principiantes una doctrina, no sistemática, sino ecléctica. Nosotros no hallamos contradicción alguna; los discípulos que estudien el libro del P. Marxuach, no buscan por sí en cada cuestión la solución que más verosímil les pareciere, sino que reciben de su maestro el cuerpo de doctrina y las soluciones a cada cuestión que éste ha escogido, con lo cual serán sistemáticos y no eclécticos; no tendrán tal vez el sistema que desearían algunos que prevaleciese, pero tendrán algún sistema doctrinal, a saber el que ha formado el P. Marxuach, que en resumidas cuentas no difiere en nada esencial del de Sto. Tomás.

En la elección de las sentencias se muestra fiel a su propósito de seguir a Sto. Tomás y al P. Suárez. Por lo que toca al P. Suárez, basta hacer mención de algunos puntos. Sigue a Suárez en la doctrina de los modos (p. 75). Define con él la causa libre, a saber, aquella que, puestos todos los prerrequisitos para obrar, puede en presencia de ellos obrar u omitir la obra, y prueba esta definición eficacísimamente (p. 199); rechaza de paso las predeterminaciones físicas y admite el concurso simultáneo (p. 204). Defiende con Suárez la identidad entre la esencia y la existencia en las criaturas, y sólo

admite la distinción de razón, en lo cual se porta con una modestia casi excesiva; porque pudiendo afirmar que se indentifican realmente, se contenta con esta tesis negativa: "In creaturis essentia et exsistentia distinguuntur quidem logice, ut potentia et actus; sed earum distinctio entitativa non videtur demonsrari" (p. 250). Añade además (p. 258), que la real dsinción no se puede apoyar en la autoridad de Sto. Tomás. Menciona los argumentos principales con que pretenden algunos que Sto. Tomás defiende la real distinción, y los explica diciendo que no fuerzan a admitir la distinción real, sino solamente la de razón. Con estas explicaciones sale el P. Marxuach por la honra de Sto. Tomás; pues si Sto. Tomás hubiese querido demostrar la real distinción, habría que decir que no supo aducir sino argumentos sofísticos y fundados en equívocos, los cuales se desharían facilísimamente, distinguiendo las premisas con los términos que emplea el P. Marxuach para explicarlas. Mas si alguno se empeñase en decir que Sto. Tomás pretende probar la real distinción ,podrá excusarlo de haber aducido argumentos tan débiles con decir que Sto. Tomás estimó esta cuestión de poquísima importancia, ya que en las cuestiones disputadas de Veritate, q. 21, a. 5, c., nos dice: "Unde dico quod si bonitas absoluta diceretur de re creata secundum suum esse substantiale, nihilominus adhuc remaneret habere bonitatem per participationem, sicut et habet essentiam, in quantum ejus essentia est suum esse... Dato igitur quod ceratura esset ipsum suum esse, sicut Deus, adhuc tamen esse creaturae non haberet rationem boni, nisi praesupposito ordine ad Creatorem; at pro tanto adhuc diceretur bona per participationem et non absolute in eo quod est. Sed esse divinum quod habet rationem boni, non praesupposito aliquo, habet rationem boni per seipsum..." Así, que según Sto. Tomás, aunque se identifique la esencia con la existencia, todavía no se seguiría que la criatura fuese Dios, o infinita, o buena por esencia, o el ser subsistente; con lo cual destruye el Santo el único argumento que repiten sin cesar los defensores de la real distinción.

Mas no en todo sigue a Suárez; contra él enseña que los actos inmanentes proceden de la facultad por sí mismos, y no por una acción modalmente distinta (p. 207), y que el último constitutivo de la hipóstasis es la actual negación de unión (183); y, que las distinciones de razón se hacen por precisiones formales, y no por objetivas; aunque a la verdad creemos que la elección de estas doctrinas, inspiradas algunas por Lossada, no es lo más acertado que tiene el libro del esclarecido autor.

Aunque el autor sigue la doctrina suareciana, no por eso deja de seguir fielmente a Sto. Tomás, ya que casi todas las tesis del libro son de Sto. Tomás; aun en las doctrinas, en que sigue a Suárez, no se aparta del Sto. Doctor, ya que éste profesa las doctrinas que le atribuye Suárez, o por lo menos no profesa claramente la contraria, o si en algún caso raro el Santo tiene la contraria, no la tiene como cierta o fundamental para defender cosa alguna importante de la filosofía o teología; ya comprobamos antes este aserto en lo tocante a la real distinción de la esencia y existencia; y por lo tocante al principio de individuación, en que el P. Marxuach se aparta de Sto. Tomás, nos dice el Sto. Doctor en su opúsculo "de unitate intellectus contra averroistas", c. VII, que "valde ruditer argumentantur" los que dicen que ni Dios mismo puede crear muchas formas bajo una misma especie, cuando éstas no tienen relación alguna con la materia.

Si hemos hecho algunas reservas sobre ciertos puntos, esto sirva de prueba de que las alabanzas antes tributadas al libro eran plenamente sinceras; con estas observaciones no queremos aminorar el mérito del libro; éste es digno de recomendarse en aquellos Seminarios que tengan que enseñar muy compendiosamente la filosofía escolástica; la brevedad del libro no será un estorbo para que se adquiera una idea bastante completa de ella, si el profesor es diligente en la explicación, pues el libro le dará ocasión para explicar todas las materias, que en los cursos escolares algo compendiados, se suelen enseñar.

J. M. Hellin

Van Noort, G. Verhaar, J. P. *Tractatus de Sacramentis.* II. (175)-4.°-1926; Fl. 3. Sumptibus Societatis Anonymae Pauli Brand. Hilversum in Hollandia.

En el presente Tratado *de Sacramentis*, que comprende los de Penitencia, Extremaunción y Orden, se siguen las huellas del esclarecido G. Van Noort; aparece, al modo de los de este teólogo, conciso, claro, ordenado, sólido y en su género completo. En cada cuestión menciónanse los teólogos modernos que mejor la discuten; se dan con precisión las nociones, se proponen con claridad las tesis, sus adversarios, las censuras que merecen, las pruebas ordinarias y se desatan las dificultades de más bulto. El autor se muestra discípulo fervoroso de Billot, y mantiene casi todas sus opiniones en las materias controvertidas en las Escuelas. Sirvan de ejemplo las siguientes: para la validez del Sacramento de la Penitencia no se requiere que la atrición sea apreciativamente suma; en virtud de la absolución sacramental elévase la penitencia interior al título que exige la remisión del reato de la culpa, etc,; no reviven a todo su mérito en la justificación del pecador las obras mortificadas; el subdiaconado y órdenes menores son sacramentos; la entrega de instrumentos juntamente con la imposición de manos es materia esencial del sacramento del Orden. Confiesa el señor Verhaar que varias de las sentencias opuestas a las referidas son más probables; pero en uso de su perfecto derecho prefiere las del ilustre ex-Cardenal. Algunas pruebas necesitarían mayor desenvolvimiento para que resaltase su fuerza. Por no citar sino un caso, no se ve cómo se infiere de que San Ambrosio llorase con el que le confesaba sus caídas para recibir la penitencia, que sea necesaria, y de derecho divino la confesión específica e íntegra de los pecados (p. 51). Por lo demás, sólo aplausos y plácemes merece este tratado, digno complemento de los escritos por el insigne teólogo holandés G. Van Noort.

Joseph a Spiritu Sancto, C. D., lusitanus. *Enucleatio Mysticae Theologiae S. Dionysii Areopagitae Episcopi Martyris per quaestiones et resolutiones scholastico-mysticas.* (1609-1674). Editio critica a P. Anastasio a S. Paulo, annalista et Chartulario ejusdem Ordinis accuratissime exarata... Fasc. II. (49-128)-4.°-1927. Fasc. III. (129-208)-4.°-1928. Apud curiam generalitiam, Corso d'Italia, 38, Roma (34).

Hemos recibido los fascículos II y III de la *Enucleatio Mysticae Theologiae*

del P. José del Espíritu Santo, de la que está haciendo con grande esmero una edición crítica el P. Anastasio de San Pablo. Comprende una parte de la cuestión octava y 21 cuestiones más. Van ilustradas con notas del Padre Anastasio muy eruditas, en que corrige algunas equivocaciones del autor y da noticia de los libros y teólogos que este aduce en confirmación de sus enseñanzas. Es la Enucleatio libro muy importante, lleno de doctrina mística explicada con mucha precisión y fundada en la teología escolástica y en la autoridad de los mejores místicos.

A. PÉREZ GOYENA.

CORNELY, R. S. I. *Compendium introductionis in S. Scripturae libros.* Editio nova, quam paravit AUGUSTINUS MERK S. I., operis primitivi editio nona. (XI-1096)-4.°-1927. Fr. 50. Parisiis (VIe), sumptibus P. Lethielleux editoris, in via dicta Casette 10.

Más que nueva edición de la primitiva obra de Cornely, es el libro del P. Merk una completa refundición. "Editionen novam, dice el P. Merk en el prólogo, quamquam fere omnino ab opere olim P. Cornely differt, tamen ipsius nomine inscripta est, cum non solum hinc inde plura retinuerimus, sed etam indoles libri eadem manserit, quatenus traditionem catholicam in omnibus sequitur eamque ex integro tuetur." Como la obra del P. Cornely es de todos muy conocida, no nos detendremos en notar y elogiar, lo mucho bueno que la refundición ha conservado de la obra primitiva o en que la ha tomado como modelo. Sólo nos detendremos en las particularidades de la nueva refundición.

Su mayor extensión debida ya a la mayor amplitud con que han debido tratarse algunas cuestiones, ya también al cambio de los tipos menores, es cosa que salta luego a la vista, aun cuando el autor no lo advirtiese en el prólogo. No es tampoco difícil caer en la cuenta de la inmensa riqueza bibliográfica acumulada por el P. Merk, obra no menos de ciencia y erudición que de paciente diligencia, y que los lectores agradecerán al docto profesor de Valkenburg. Los más versados en el estado actual de la cuestión bíblica echarán luego de ver que el P. Merk plantea y resuelve los problemas, teniendo en cuenta las más recientes controversias y los descubrimientos y estudios más modernos. Pero lo que, a nuestro juicio, da mayor valor a la obra es la sensatez o equilibrio científico con que aprecia y resuelve los problemas. Ejemplos de este buen sentido científico, para mencionar solamente algunos puntos que hemos estudiado con especial interés, son los magníficos tratados sobre el canon bíblico, sobre la crítica textual y sobre la cuestión sinóptica. Nada aquí de ese espíritu aventurero, demasiado frecuente por desgracia, que, corriendo a caza de novedades fantásticas, embrolla miserablemente los problemas que toca. En la crítica textual del N. T. trata el P. Merk con singular maestría los dos puntos capitales del valor del códice Vaticano (B) y del influjo de Taciano. Quien admita, como creemos se deben admitir, las prudentes reservas del P. Merk, sabrá utilizar sin peligro de error las grandes ediciones de Westcott-Hort y de Von Soden y Vogels. Son también muy dignas de consideración las observaciones del ilustre profesor sobre el influjo de los códices de la Vulga-

ta en los de la *vetus latina* (páginas 166-167) y sobre el sistema de D. Quentin (páginas 194-195). La misma moderación guarda el P. Dieckmann en el tratado sobre la inspiración, particularmente en el problema de la inspiración verba.

Pero estas mismas ventajas, y otras muchas que pudiéramos enumerar, pueden ser, lo diremos con toda franqueza, una grave tentación en que pudieran caer profesores menos expertos. El libro del P. Merk está destinado a la enseñanza elemental; por otra parte, la enseñanza, aun la elemental, de la S. Escritura ha de atender especialmente a la exégesis del sagrado texto. La conciliación de este postulado esencial de la enseñanza bíblica con la enorme extensión del libro del P. Merk, y lo mismo podríamos decir de otras introducciones bíblicas, es tan difícil como delicada. Quien con este criterio se haya dedicado largos años a la enseñanza de la S. Escritura, sabe con cuánta prrsimonia han de estudiarse las cuestiones introductorias, si ha de quedar el tiempo suficiente para el estudio inmediato del texto sagrado. Y para esta prudente parsimonia puede ser un escollo la amplitud y maestría con que se tratan en el libro del P. Merk las cuestiones introductorias. Las 56 páginas, por ejemplo, que dedica el sabio autor al problema pentatéuquico, para conculir finalmente la autenticidad, unidad e historicidad de la obra de Moisés, podrían consumir un tiempo, que se emplearía más provechosamente, dentro de la enseñanza elemental, en la exégesis del texto y en el estudio de la historia, de la doctrina y de la legislación mosaica.

Como se ve, semejante reparo recae, no sobre el libro mismo, sino sobre el mal uso que de él pudiera hacerse. Sobre el libro nos permitiremos hacer algunos, que, por lo menos, servirán para acreditar la sinceridad de los elogios que de sus méritos hemos hecho.

Sobre la tendencia ortodoxa o tradicional hace el autor en el prólogo una declaración, que está muy en su punto. Honradamente fiel a esta declaración, mantiene constantemente las posiciones de la tradición cristiana. Alguna vez, con todo, la tonalidad (por así decir) de la ortodoxia desdice algo de la firmeza del P. Cornely. Así, por ejemplo, tratando de la autenticidad de la 2.ª Epístola de San Pedro, escribe: "Testimonia igitur externa, etiamsi *non plenam fidem facere possunt*, tamen non desunt, et ostendunt epistulam saltem initio saeculi secundi exstitisse" (página 944). Cornely defendía la autenticidad con mucho mayor resolución (Cf. *Historica et critica introductio in U. T. libros sacros*, ed. 1, vol. 3, nn. 221-222, p. 639-649). Un doctísimo profesor de uno de nuestros Seminarios nos comunicó espontáneamente la mala impresión que a él le causaba, y la mayor que había de causar en sus discípulos, la insistencia con que el autor señala y recalca los defectos de la Vulgata (p. 176). Creemos que el aire triunfal, por no decir la desvergüenza, con que algunos heterodoxos atacan la tradición, exige de nuestra parte mayor decisión en sostenerla.

Otras cosillas apenas valdría la pena de notarlas en otra obra que no fuera en su conjunto tan perfecta. En la historia del texto hebreo se advierte cierta oscuridad. En la historia del canon del A. T., entre los muchos autores de los siglos IV y V que se citan a favor del canon alejandrino, no se menciona ninguno de los escritores españoles de aquella época;

En la lista de los principales códices de la Vulgata (p. 193-194), no se menciona el célebre Turonense, tam importante después de los trabajos de D. Quentin; pues no es ni el "Gatiano", perteneciente a los códices insulares, ni el otro Turonense de la recensión Alcuiniana. Lo que dice el autor (p. 221) que "novam versionem ex textibus primigeniis praeparant complures PP. S. I". no es del todo exacto. En esta nueva versión colaboran, es verdad, varios padres de la Compañía; mas no es ésta obra exclusiva ni principalmente suya El latín algunas veces desmerece algo de la elegancia del P. Cornely. Por fin, las tablas finales que reproducen algunos códices antiguos quedan muy confusas y casi ilegibles.

Pero esos ligeros lunares no empañan el mérito de la obra, que, sobriamente usada, puede acarrear grandes provechos en la enseñanza de la Sagrada Escritura.

José M. Bover.

Simón, Hadrianus. *C. SS. R. Praelectiones biblicae ad usum scholarum. Novum Testamentum. Vol. II.* Introductio et commentarius in Actus Apost., Epistolas et Apocalypsim. Editio altera recognita et aucta a R. P. J. Prado, C. SS. R. S. Script. Lect. et P. I. B. ex alumno. (XXVIII-527)-4.°-1927. Taurini (Italia). Ex officina libraria Marietti.

En buenas manos ha caído la obra de nuestro malogrado P. Simón. Acaso el docto autor hubiera introducido en la segunda edición de este volumen reformas profundas, análogas a las que introdujo en el primer volumen. Mas no podemos lamentar la falta de lo que hubiera podido ser, teniendo a la vista la realidad de lo que es: una nueva edición, notablemente aumentada y, lo que más vale, esmeradamente revisada y completamente renovada. Es justo, pues, dar principio a esta reseña con un cordial parabién a la benemérita Congregación del Santísimo Redentor, que nos ha dado en el P. Prado un continuador de la obra del P. Simón, quien, por su ciencia escriturística y sus virtudes religiosas y amable trato, tan gratos recuerdos dejó en los que tuvimos la dicha de tratarle.

Como de la primera edición se habló ya en esta misma Revista (tom. 3, [1924], p. 223-224), nos limitaremos ahora casi exclusivamente a las innovaciones introducidas en la segunda.

Las principales, que menciona el mismo P. Prado en el prólogo, son tres. la refundición, notablemente ampliada, de lo referente a los Hechos apostólicos: 92 páginas en vez de 29; el apéndice (de 17 páginas) añadido al libro primero, sobre el estado político-religioso del Imperio romano; y, una modificación en la división lógica de la Epístola a los Romanos, por la cual el capítulo V se considera, no como principio de la segunda sección, sino como conclusión de la primera.

Además de estas innovaciones principales, hay otras muchísimas, algunas de las cuales es necesario consignar, para que pueda mejor apreciarse el esmero puesto en esta segunda edición.

Por de pronto, la bibliografía que encabeza la obra es mucho más copiosa: nueve páginas en vez de dos. Al fin, tres índices en vez de uno. De mayor mérito y utilidad será para los lectores el haber sido revisadas y puestas

al día, como dicen, las numerosas notas bibliográficas esparcidas en el curso de la obra. Hasta el mapa es incomparablemente más perfecto que el que acompañaba la primera edición.

Entre las adiciones o ampliaciones introducidas, tres nos han llamado más la atención: las de las páginas 63-74, sobre la jerarquía primitiva, cinco veces más extensa; la de las páginas 96-104, sobre la vida de San Pablo, y la de las páginas 234-236, sobre el argumento y la composición de la Epístola a los Romanos. Otras adiciones, refundiciones o reformas menores son frecuentes, por ejemplo, en las páginas 33, 213, 239-240, 243...

El juicio que se merecen todas estas innovaciones, puede formularse en pocas palabras: todas ellas están a la altura de la obra primitiva del P. Simón y tan en consonancia con ella, que, quien no supiese de antemano que son obra de otro autor, no lo sospecharía siquiera.

Viniendo ahora a algunos puntos particulares, hemos visto con singular complacencia que el P. Prado no ha tenido reparo alguno en apartarse de la opinión del P. Simón relativa a los presbíteros de Efeso (págs. 67-69). Pero, a decir verdad, creemos que el P. Prado se queda a medio camino. Porque el Concilio Tridentino habla de los Obispos "praecisive", y no "complexive", como es evidente por el contexto. Además, los Padres del Concilio aducen el texto de los Hechos (20, 28), no argumentando, sino declarando. Y esta declaración no es aislada, sino constante y solemne en el Magisterio eclesiástico, como puede verse en el artículo que sobre esta materia publicamos en esta misma Revista (tom. 2 [1923], págs. 213-217). A los documentos allí citados podemos añadir otros, que después hemos hallado, de los cuales sólo mencionaremos dos, más solemnes: La Encíclica "Aeterni Patris", de 29 de junio de 1868, con que Pío IX convocó el Concilio Vaticano, y la Encíclica "Ubi arcano" de Pío XI, de 23 de diciembre de 1922.

Sobre el famoso "Comma Iohanneum" acerca de los "Tres testigos" (1. Ioh., 5, 7), no tuvo tiempo el P. Prado de citar la reciente declaración del Santo Oficio, de 2 de junio de 1927, publicada en el "Enchiridion biblicum" (n. 121, pág. 47), editado con la autoridad de la Comisión bíblica.

La modificación introducida en el plan de la Epístola a los Romanos no la consideramos del todo acertada. Creemos sinceramente que la división de Santo Tomás, seguida más generalmente por los intérpretes, singularmente por hombres tan conocedores de San Pablo, como los PP. Cornely y Prat, responde mucho mejor al pensamiento de San Pablo.

En cambio de esta modificación innecesaria, acaso hubiera hecho bien el Padre Prado en modificar la opinión, hoy día singular, sobre la lengua en que se escribió la Epístola a los Hebreos (pág. 393). Dejando otras consideraciones, se nos ocurre un dilema, al cual no hallamos solución. Si San Pablo redactó en arameo la Epístola, hubo de ser con uno de dos objetos: o para mandarla en arameo o para hacerla traducir al griego y mandarla en griego a los fieles de Palestina. Si lo primero, resultaría que no conservamos el original de la Epístola, único inspirado: lo cual no es ligero inconveniente —fuera de que no sé cómo se explica el hecho de la versión griega, tan antigua y elegante—. Si lo segundo, no se concibe el hecho de la previa redacción aramea, cuando San Pablo podía escribirla directamente en griego, como lo hizo en todas las otras cartas. ¿Es que San Pablo pretendió la mayor elegancia de esta Epístola? Precismente los Palestinenses eran los menos exi-

gentes en elegancias de estilo. Fuera de que San Pablo pudo dar a retocar su carta, escrita por él en griego.

Cuando el P. Prado cita las antiguas versiones latinas, se vale de la expresión ya anticuada de "Vers. Itala." Hubiera sido mejor que en esto se conformase al uso corriente de "Vet. lat."

Por fin, la nueva edición, aunque incomparablemente más correcta que la precedente, todavía contiene algunas erratas. Por ejemplo: pág. 65, "Aecum." por "Oecum."; pág. 87, "mithus" por "mythus"; pág. 289, παρεδόθη por παρεδόθη; pág. 361, αυξήσωμεν por αὐξήσωμεν.

Pero esos ligeros reparos no eclipsan el mérito de una obra, digna de toda recomendación y llamada a producir excelentes frutos en la enseñanza de la Sagrada Escritura. Deseamos se publiquen cuanto antes los demás volúmenes anunciados, que han de completar la obra.

José M. Bover, S. I.

Sánchez Alonso, Benito. *Fuentes de la historia española e hispanoamericana.* Ensayo de bibliografía sistemática de impresos y manuscritos que ilustran la historia política de España y sus antiguas provincias de Ultramar. Segunda edición revisada y ampliada. Dos volúmenes (XVI-633 y 468)-8.º-1927. Junta para Ampliación de Estudios. Centro de Estudios Históricos. Publicaciones de la Revista de Filología Española, Madrid.

Cuando hace ocho años salió a luz por primera vez esta obra, la señalamos en una somera reseña, que de ella publicamos, como un monumento de primer orden para los investigadores de la historia de España. Que nuestro juicio no era una exageración lo ha probado el éxito obtenido. Se ha agotado la primera edición en poco tiempo y ha sido preciso reeditarla de nuevo. Al llevarlo a cabo, ha tenido en cuenta el autor, tanto las advertencias de los críticos, como el criterio que él ha podido formarse en el transcurso del tiempo para poder llegar en la empresa, sino al tipo bibliográfico definitivo, por lo menos al más aproximado al ideal. Para conseguirlo, ha concentrado todos sus esfuerzos en la historia política, descartando cuanto se refiere a otras zonas y aspectos de nuestra vida. Dentro de la documentación ha dado preferencia a esos escritos que, aunque breves y redactados sin intención ninguna histórica, nos han transmitido los hechos con mucha mayor fidelidad que las "historias", por decirlo así profesionales. Sin embargo, atendiendo a indicaciones autorizadas, no ha despreciado el Sr. Sánchez Alonso las historias generales, que, aunque a veces no ofrezcan suficientes garantías de veracidad, son fiel reflejo del desarrollo gradual de las ideas en el campo de la historiografía.

Otra laguna que se advertía en la primera edición y se ha llenado en esta, es la admisión de las fuentes manuscritas. Aun a sabiendas de que esta parte había de ser imperfecta, no ha querido el autor prescindir de ella, antes ha recogido en sus páginas algunos millares de fuentes manuscritas, que serán de notoria utilidad a los estudiosos.

Pero lo que más avalora esta edición sobre la precedente es la cabida que en ella han encontrado las fuentes de la historia hispanoamericana. Realmente la historia política de España no se puede estudiar en su conjunto, sin la de sus antiguas colonias, cuya vida influyó poderosamente en el desarrollo

de la de la nación que las dió el ser. Con igual cuidado han sido investigadas las fuentes españolas, que las americanas; y como hubiera sido imposible hacer la bibliografía de cada uno de los países americanos independientemente, se ha circunscrito el autor a la bibliografía de carácter general, salvo en el capítulo consagrado al Descubrimiento.

Con estos y otros acrecentamientos el número de las fuentes indicadas se eleva a muy cerca de veinte mil. La dificultad que ofrecía la redacción material de las noticias, la ha salvado el Sr. Sánchez Alonso, imponiéndose desde un principio normas fijas, que ha observado escrupulosamente. Cuatro copiosísimos índices, que abarcan desde la página 265 hasta la 458, facilitan enormemente el manejo de la obra. En una palabra, nada ha omitido el diligentísimo autor para ofrecer al público un libro acabado y un instrumento de trabajo de primer orden. Estamos seguros que entre el público estudioso hallará la misma benévola acogida y aun mayor, si cabe, que la primera edición. Obras como ésta no pueden faltar en ninguna biblioteca importante, ni en los estantes de cuantos se dedican a investigar nuestra historia política. A las ventajas enumeradas hemos de añadir la que ofrece la presentación externa del libro, hermosamente impreso y en un formato muy manejable.

ZACARÍAS GARCÍA VILLADA

Semblanza religiosa de la provincia de Guipúzcoa.—Ensayo iconográfico, legendario e histórico. Andra Mari. Reseña histórica del culto de la Virgen Santísima en la provincia, por el R. P. JOSÉ DE LIZARRALDE, C. F. M., correspondiente de la Real Academia de la Historia. Prólogo del Obispo Prior de las Ordenes Militares, Dr. Don Narciso de Estenaga. (XXX, 234-4.°-1926. Imprenta C. Dochao de Urigüen; Fueros, 2, y Castaños, 18, Bilbao.

En este libro, debido al diligente P. Lizarralde, que recorrió el país vasco examinando y fotografiando imágenes artísticas de la Virgen, se da noticia de un centenar de ellas, que se reparten en varios grupos. Empieza el autor por la Virgen en la portada de la Iglesia de Deva; registra las que hubo en cada siglo, desde el XII hasta el XVIII y termina por las de advocaciones extrañas en la Vasconia. Hace la descripción de las imágenes y refiere noticias curiosas, ya verdaderas, ya legendarias sobre su culto, sazonadas, a veces, con reflexiones oportunas. Vése que el asunto lo ha tomado con vivo interés y sumo empeño, y las reseñas artísticas que traza de las efigies son vivas, pintorescas, ricas en frases galanas y vibrantes. Frecuentemente quiere descubrir en los rasgos iconográficos, adjuntos y adornos de las Vírgenes, huellas o vestigios de los libros apócrifos en que se inspiraron los artífices que las delinearon o tallaron; pero esto nos parece algo aventurado e inconsistente; más segura es la afirmación de que la devoción a María Santísima estaba muy difundida, ya desde antiguo, entre los vascos, que miraban a Nuestra Señora como su protectora y abogada. Las apariciones milagrosas, si no todas descansan en argumentos irrebatibles, prueban la fe robusta de los naturales y la confianza ilimitada en la Madre de Dios. El prólogo del ilustrísimo Esténaga, muy sensato, no es un himno de alabanzas incondicionales al autor, sino que encierra también algunos reparos y observaciones.

El erudito, el historiador, el artista y el devoto cristiano podrá sacar copiosos frutos repasando este museo histórico de grabados de la Virgen, formado con acierto y gusto primoroso.

A. PÉREZ GOYENA.

Vita del P. Riccardo Friedl, della Compagnia di Gesú, scrita dal P. GIULIANO CASSIANI INCONI d. m. C. 1847-1917. (384)-4.°-1927. Vicenza. Societá Anonima Tipografica fra Cattolici Vicentini.

La vida del P. Ricardo Friedl podría denominarse la vida del verdadero jesuíta. Desde que entró en la Religión vésele siempre tan observante de las reglas, tan amante de sus hermanos y obediente y rendido a sus superiores, que muestra bien a las claras que encarnó en sí el espíritu de la Compañía. Como maestro de novicios, superior de varias casas y provincial de dos provincias, promovió diligentemente con el ejemplo, la palabra y las obras, la piedad, la oración y el ejercicio de los ministerios propios de su Orden. En los reveses y contratiempos que experimentó, v. gr., en los destierros de su patria y sobre todo en la célebre desgracia o robo que se hizo a la provincia que gobernaba, no desfalleció y sufrió con entereza las pruebas que el Señor permitió que le sobrevinieran. En todos sus cargos se descubre al religioso humilde, abnegado, que se esfuerza por cumplir su obligación y estar en contínua comunicación con Dios. No se desdeña de pedir consejo a otras personas, aun a las de menos prendas y de abatirse a desempeñar oficios bajos y repugnantes y conversar con los pobres y desvalidos. No alcanzó sus deseos de ir a misiones de infieles y de vivir obscurecido; pero en su conducta y tenor de vida procedía con el mismo espíritu que le inspiró tales sentimientos. El P. Cassiani Incogniti, con un estilo animado, lenguaje puro y castizo, pruebas fehacientes sacadas de documentos fidedignos y de testimonios de personas contemporáneas, pone de relieve todas esas virtudes esclarecidas del P. Friedl, y le pinta de tal modo que le hace sumamente simpático y un verdadero modelo para todo género de personas que aspiren al cumplimiento de sus deberes y al logro de la santidad y perfección cristiana.

A. PÉREZ GOYENA.

ZARAGÜETA BENGOECHEA, JUAN. *El Cardenal Mercier. Académico Honorario* (1851-1926). *Su Vida. Su Orientación Doctrinal.* Necrología leída en las sesiones del 7, 14 y 21 de diciembre de 1926. (148)-4.°-1927. Madrid. Real Academia de Ciencias Morales y Políticas.

En unas 140 páginas de agradabilísima lectura, nos expone con gran cariño y no menor acierto la colosal y simpática figura del difunto Primado de Bélgica, el ilustre académico Dr. Zaragüeta, que tuvo la suerte de contarse entre sus discípulos. El folleto está dividido en dos partes: *Vida del Cardenal Mercier* y *Orientación doctrinal* del mismo. La primera parte narra su formación juvenil, su profesorado, su episcopado, su actuación durante la guerra europea y después de ella, su jubileo sacerdotal y su muerte. La segunda parte expone la actitud doctrinal del gran filósofo en frente de la ideología moderna.

En la primera parte aparecen descritas con gran maestría la nobleza de sentimientos y elevación de miras con que el egregio Cardenal proclamó y sostuvo la defensa armada de la neutralidad de Bélgica en la gran guerra, creyendo que sería indigno del anillo episcopal si, cediendo a una pasión humana, tuviera miedo de salir por los fueros del derecho violado, aunque por otra parte no sentía odio alguno ni deseo de venganza; y la profunda humildad de aquel espíritu superior que al recibir después de la guerra entusiastas homenajes en Bélgica, Francia y Estados Unidos no tuvo ni un segundo de embriaguez vanidosa, gracias al sentido religioso de su vida.

La segunda parte pone de manifiesto que aquel esclarecido pensador, deseoso de reintegrar la cultura moderna al gran cauce de la ideología tradicional, procuró con todo empeño hacerse cargo de la mentalidad contemporánea, alabar y aprovechar todo lo bueno que hay en ella y deshacer con benévola indulgencia sus preocupaciones y errores, convencido de que la Filosofía no ha de ser una doctrina inmovilizada, sino el fruto creciente del esfuerzo de las generaciones humanas.

Por lo dicho se ve suficientemente que el folleto del benemérito Dr. Zaragüeta es de lectura muy interesante.

FRANCISCO MARXUACH.

SCHUSTER, I. *LiberSacramentorun.* Note storiche e liturgiche sul Messale Romano, Vol. VIII. Le feste dei Santi dall' Ottava dei Principi degli Apostoli alla Dedicazione di S. Michele. (293-4.°-1927. Torino-Roma. Casa Editrice Marietti.

Tal es el título de la obra, cuyo volumen VIII vamos a reseñar. Sirve de introducción a este volumen un estudio histórico sobre la devoción de los romanos a la Santísima Virgen, que se divide en tres capítulos de 41 páginas en total. Trata el capítulo I de los santuarios marianos en la Roma medieval, esto es, del siglo V al XIII. En el segundo estudia las imágenes de la Santísima Virgen en la devoción romana; no menos que 16 imágenes prodigiosas enumera el erudito autor. Por fin, en el capítulo III, describe la fiesta de la Asunción de María a los cielos en la antigua liturgia romana.

A continuación pone la serie de las fiestas de la Iglesia Romana desde principios de Julio hasta fines de Noviembre, en tres columnas, la primera de las cuales contiene las fiestas del calendario antiguo llamado Filocaliano y en los Sacramentarios; la segunda columna comprende las fiestas medievales señaladas en los libros litúrgicos del siglo XI, y la tercera indica las fiestas modernas, inscritas en el Misal Romano después del siglo XIII.

Pero la mayor parte del volumen, o sea desde la p. 55 hasta la 288, la forman las monografías de las fiestas ocurrentes del 7 de Julio al 30 de Septiembre, ambos inclusive.

Cada una de estas monografías consta generalmente de dos partes, una histórica y arqueológica, y otra litúrgica. En aquella consigna el erudito autor gran número de noticias interesantes sobre la fiesta o sobre el Santo o misterio de que se trata, y en la segunda explica brevemente por su orden las partes variables de la misa, intróito, oraciones, epístola, gradual, evangelio, ofertorio, communio, haciendo resaltar en ellas la parte doctrinal, mística, litúrgica, etc.

Merecen especial mención algunas de estas monografías, por ejemplo la de Santa Felicitas y sus siete hijos mártires (10 de Julio), de quienes tienen los Sacramentarios Romanos hasta cuatro misas en otros tantos Cementerios, por los que fueron distribuídos sus sagrados restos mortales; la de los SS. Sixto y sus compañeros mártires (6 de Agosto), de quienes se decían dos misas, la primera en el Cementerio de Calixto y la otra en el de Pretextato; la de San Lorenzo mártir (10 de Agosto), que también tiene dos misas, una a media noche en la basílica Constantiniana y otra en la Basílica Mayor. Después de San Pedro y San Pablo era ésta la fiesta más grande de la antigua liturgia Romana.

Bastan estas ligeras indicaciones para formarse una idea de lo que es este volumen VIII, un arsenal de noticias históricas, litúrgicas y arqueológicas de gran interés, sobre todo en nuestros tiempos.

D. Sola

FRANCISCANISMO

I

1. El ósculo de San Francisco y Santo Domingo.—2. El peregrino franciscano.—3. Florecillas del glorioso P. San Francisco.—4. Les petites fleurs de Saint François d'Assise.—5. Saint François d'Assise et les Fioretti.—6. Una gloria franciscana.

1. Traza en este opúsculo su autor un bosquejo de las Religiones de San Francisco y Santo Domingo, haciendo ver los innumerables beneficios que han reportado al mundo. Aunque diferentes en sus reglas, costumbres y ministerios, ambas han producido muchos santos y dado admirables ejemplos de todo género de virtudes. Siempre mantuvieron entre sí relaciones muy estrechas; no es extraño, porque sus fundadores, según los historiadores de sus Institutos, seguidos de los artistas, diéronse en la Ciudad Eterna apretado abrazo y ósculo de paz, y lo que los Padres hicieron lo observan religiosamente sus hijos, que tienen a gala el imitarlos. Léese el presente librito con gusto por los hechos magníficos que refiere, por la devoción que muestra a Ordenes tan perfectas, y por sus alusiones a sabios, literatos, poetas, mártires y santos que salieron de sus senos para iluminar la Tierra con el resplandor de sus letras y virtudes (1).

2. El Peregrino franciscano es un libro lleno de vida, de brillantes descripciones, de episodios anecdóticos interesantes, de bellas narraciones de costumbres populares italianas. Grecio, Fonte Colombo, Poggio Bustone, Foligno, Asís, la Alverna, lugares todos santificados por la presencia de San Francisco de Asís y embalsamados por el aroma de sus virtudes, los hace revivir con mágico colorido y encantadora poesía la pluma del vate danés

(1) *"Le baiser de Saint Dominique et de Saint François"*, *par Elie Maire, Aumonier au Collège Stanislas* (104)-8.°-1927. Paris (VI). P. Lethielleux, Libraire-Editeur, 10, Rue Cassette.

Juan Jorgensen. Recórrense con el deleite de una novela sus páginas, que recrean por la variedad de los cuadros, lo pintoresco de las escenas y la variedad de personajes que desfilan. Pero no se limita a ser un libro ameno; es, además, instructivo y edificante. Fuera de la reseña que hace de muchas regiones, pueblos y santuarios de Italia, rememora no pocos sucesos, máximas y enseñanzas del Poverello y de sus primeros compañeros, los héroes de las Florecitas, y diversos rasgos biográficos y sentencias doctrinales de otros santos, como del amigo de San Felipe de Neri el lego capuchino San Félix de Cantalicio, de Santa Angela de Foligno, Santa Margarita de Cortona, y de aquella hija de Favorini Scifi y de Ortolona Fiumi, la más noble y hermosa de las doncellas de Asís, que contaba apenas diez y ocho años cuando recibió el velo de manos de San Francisco, la noche del domingo de Ramos de 1212, del 18 al 19 de marzo, esto es, de la excelsa Santa Clara, madre y fundadora de las monjas franciscanas. Repetidas veces corrige el autor las equivocaciones de Paulo Sabatier, e insiste en poner de manifiesto la devoción y sumisión filial del Pobrecito de Asís a la Santa Sede y a los Obispos, y demuestra que la "regla de 1221, que, según los eruditos modernos, no sería ya verdaderamente franciscana, sino más bien una degeneración clerical y oportunista del espíritu primitivo de San Francisco, es la que precisamente pareció inaceptable por su extremo rigor a Fr. Elías y demás partidarios de la mitigación", y tal protesta consta "en el Speculum Perfectionis, ese curioso escrito, que M. Sabatier atribuye a Fr. León". Para disculparse el autor de tratar tan insistentemente de San Francisco de Asís termina la obra con la respuesta de Jacobo de Faleroni a Fr. Maseo: "Cuando en un objeto se halla todo el bien no conviene mudar de camino." La traducción del P. Trepat es flúida, correcta y castiza (1).

3. En el aviso al lector de las "Florecillas del glorioso Padre San Francisco y sus frailes" se da cuenta de la nueva reimpresión por estas palabras: "Al preparar... la presente edición del precioso y devotísimo libro de las Florecillas ha sido mi aspiración ofrecértela fiel y completa; pues no siempre se ajusta al sentido del texto original la traducción de las ya hechas, ni se ha publicado alguna que contenga todos los capítulos dispersos en las diferentes ediciones anteriores u otros que por su mayor antigüedad puedan suplirlos con ventaja." Preséntase esta edición popular ilustrada con los inspirados dibujos del Sr. Segrelles hechos ex profeso para ella, y lleva algunas notas históricas al pie de las páginas. En el prólogo se describe la historia de las Florecillas y se pondera justamente su valor instructivo y asímismo su mérito literario en la lengua del Dante. Asevera el R. P. Fort, autor de dicho prólogo, que contienen las Florecillas todos los trazos característicos y culminantes de la persona del Poverello, aunque no constituyen una biografía completa del mismo; y que exceptuando pocos capítulos o pocas partes de capítulos que necesitan especial explicación, la sustancia de la obra es perfectamente histórica. El libro está tipográficamente bien presentado y el texto resulta correcto y preciso. Sin duda que seguirá mereciendo la pre-

(1) Juan Jorgensen. *El Peregrino Franciscano. Versión autorizada del P. José Trepat y Trepat, O. F. M, Licenciado en Sagrada Escritura.* (329) 4.° 1927. Editorial Seráfica. *Vich.*

sente impresión de este dije literario, llamado las Florecillas, el favor de las gentes que con tanto agrado recibieron la anterior edición (1).

4. Acaba también de publicarse en francés una edición de las Florecillas Comprende la traducción famosa que sacó a luz Ozanam con un brillante prólogo. Esboza en él la vida portentosa del Santo y da noticia de las composiciones poéticas que se le atribuyen; luego desciende a tratar de las Florecillas, a las que considera como un verdadero poema, en donde se han recogido las tradiciones sobre el Pobrecito de Asís, esparcidas acá y allá, y se les ha dado unidad, orden, armonía para que formen, por decirlo así, la epopeya de la pobreza cristiana. Por dulces y apacibles que aparezcan, encierran, no obstante, una doctrina viril y practicada por hombres libres. No se objete que sólo sirven para popularizar las virtudes claustrales; se encaminan a corregir muchos vicios de que adolecía la Italia de su tiempo y a difundir el riquísimo aroma de la virtud y piedad cristianas. El escritor de los "Fioretti" no emplea los colores deslumbradores con que el Dante abrillantó la Divina Comedia; su estilo es sencillo y natural, pero irradia haces de luz sobre todos los objetos y comunica vida y movimiento a los personajes que salen en su escenario. Este libro es uno de aquellos tan ponderados por el vate venusino que juntan lo útil a lo dulce. Invitan asimismo a leerlo las cualidades de la impresión, que son excelentes (2).

5. Ocurrió a la "Editions Spes" de París la misma venturosa idea que tuvo la casa Payot de estampar las Florecillas. La edición consta de cuatro partes: prólogo breve del abate Klein; noticia bibliográfica de Federico Ozanam, escrita por el incomparable orador dominico P. Lacordaire; semblanza del Patriarca franciscano, por la bien cortada pluma de Ozanam y traducción francesa de los "Fioretti". Termínase con el índice de materias. El abate Klein pone de manifiesto lo que se intenta en la presente obra y encumbra el mérito de Ozanam, por haber sabido estimar en su justo precio las Florecillas y sacarlas a luz traducidas en el idioma de Corneille. Lacordaire bosqueja la biografía de Ozanam con estilo grndilocuente y frases de fuego; al leerla concíbese irremediablemente una grande idea del fundador de las Conferencias de San Vicente de Paúl, que arrancó nutridos aplausos en su clase de la Soborna a numerosos discípulos que escuchaban, como fascinados, sus lecciones; pero mayores aplausos todavía deben tributársele por sus virtudes cristianas que le granjearon merecida fama de santidad, e hicieron que se le creyera merecedor de que se pudiese introducir la causa de beatificación en la curia romana. Acompañan al texto, que se reproduce con esmero y atildamiento, varias láminas referentes a episodios narrados en las Florecitas (3).

---

(1) *"Florecillas del Glorioso Padre San Francisco y sus frailes". Edición popular. La más completa. 32 artísticas ilustraciones de José Segrelles, dibujadas ex profeso para esta edición. Traducida y ordenada por el Revdo. P. José Novoa, O. F. M.* Páginas 416. 4.°, 1927. Editorial Seráfica. Vich.

(2) *"Les Petites Fleurs de Saint François d' Assise". Choisies et traduites, avec une introduccion per Frédéric Ozanam.* Páginas 286. 4.°, 1927. 106, Boulevard Saint-Germain-Payot, París.

(3) *"Saint François d'Assise et les Fioretti d'après Ozanam". Avec la notice du P. Lacordaire sur Frédéric Ozanam. Préface de l'abbé Félix Klein. Illustrations de Maurice Lavergne.* Editions Spes, 17, Rue Souffot, París (V), 1927. Páginas 255. 4.° Precio: diez francos.

6. "El deseo de contribuir en la medida de mis fuerzas dice el señor Sánchez Maurendi en Fr. Ginés de Quesada a honrar la memoria del Serafín llagado en su VII centenario, me ha movido a escribir estas líneas dedicadas a narrar las proezas de un preclarísimo hijo suyo e hijo a la par de la ciudad de Mula, con lo que consigo honrar a San Francisco, de cuya Orden tercera soy el último de los miembros y honrar a mi patria, por la que siento el cariño de hijo leal y agradecido." La biografía se divide en diez párrafos, en los cuales se refiere todo cuanto se sabe de Fr. Ginés; había nacido en 1593 y sufrió cruelísimo martirio en el Japón en 1634. En el Real Monasterio de Santa Clara de Mula, se custodia una carta de puño y letra del venerable franciscano, que copia el autor con otras tres que aduce el P. Ortega. También da noticia de un cuadro en que aparece pintado Fr. Ginés de Quesada; ese cuadro, por las vicisitudes de los tiempos, fué a parar a la Zubia, extinguido Convento de Fuenrubia (Granada). Está la vida del mártir escrita con limpieza, cariño y sinceridad y declara convenientemente las virtudes del franciscano de Mula y sobre todo la invicta paciencia con que toleró los acerbos padecimientos que hubo de pasar por confesar a Jesucristo. El prólogo del P. Lamadrid aparece erudito, bien pensado y oportuno (1).

II

7. Los santuarios franciscanos.—8. Franciscanismo iberoamericano.—9. ¡Sed Apóstoles!—10. San Francisco de Asís.—11. Devocionario de Piedad Franciscana.—12. Guía del alma devota.—13. Catálogo ilustrado de Exposición franciscana.

7. De tres volúmenes se compondrá la obra intitulada "Los santuarios franciscanos, o los lugares santificados por la presencia del Pobrecito de Asís: El Alverna, Asís en la Umbría y En el Valle Reatino". Al historiarlos intenta el R. P. Facchinetti "fomentar en el corazón de todos el amor a Aquel que con sus virtudes, sus éxtasis y sus prodigios los hizo venerables al mundo entero". Veinticinco párrafos contiene el presente tomo, en los que se describen los diversos parajes del Monte Alverna que conservan, como preciosos regalos, recuerdos de San Francisco y que el amor filial de sus hijos los ha transformado en capillas o los ha embellecido con cuadros artísticos u objetos devotos, que pregonan la santidad y los rasgos geniales y pintorescos del Patriarca franciscano. Las descripciones de los varios monumentos y paisajes son sobrias, vivas, de buen gusto, y van ilustradas con trazos históricos y biográficos del Santo. La lectura de este libro, al mismo tiempo que recrea y deleita, pone delante de los ojos las virtudes arrebatadoras del Poverello, que estimulan no sólo a que se le cobre amor, sino también a que se le imite en lo que se pueda. La traducción corre parejas con la elegancia del original y la presentación tipográfica del libro es irreprochable. Los dibujos e ilustraciones en tricomías están ejecutados con delicadeza, pulcritud y maestría (2).

---

(1) "*Fr. Ginés de Quesada. Gloria franciscano-muleña*", *por A. Sánchez Maurendi, con prólogo del P. Fr. L. Lamadrid, O. F. M.* (48) 4.°, 1927. Precio: 2,50 pesetas. Tipografía "La Verdad", Murcia.

(2) FACCHINETTI, VITTORINO, O. F. M. *Los Santuarios Franciscanos. El Alver-*

8. Del ensayo histórico sobre el "Franciscanismo Ibérico-Americano" hemos tratado en otra ocasión con elogio. Es un arsenal y tesoro riquísimo de noticias concernientes al franciscanismo histórico, al franciscanismo en la literatura y en el arte, o sea al influjo que ha ejercido la Orden Franciscana española en las letras, en la arquitectura, escultura, pintura y música, y esto en un doble sentido; por el número prodigioso de literatos y artistas que han brotado de su seno, y por haber sido fuente de inspiración para los mejores literatos y artistas españoles no franciscanos, dramaturgos, poetas líricos, arquitectos, escultores y pintores. En verdad, apenas se citará literato o artista de primer orden en España que no haya tomado por tema de alguna de sus composiciones un asunto referente al franciscanismo. Léase esta obra eruditísima del P. Eiján, y no podrá menos de convencerse aun el más incrédulo y reacio. El trabajo del ilustre autor, que supone ímprobo desvelo y soberana diligencia en recoger informes de todas clases, merece el primer puesto en la literatura y arte del franciscanismo iberoamericano y será preciso tenerlo muy en cuenta al trazar la historia de la cultura patria. Tal vez se conceda en él más importancia de la que conviene a algunos puntos obscuros y problemáticos, como los referentes al tránsito de San Francisco por España y a su trato con Santo Domingo de Guzmán, y se eche de menos la influencia de los franciscanos en la historia patria; pero esto no defrauda de su valor y mérito a esta obra, que hace concebir grande idea de lo mucho que debe España a los hijos del Pobrecito de Asís. Una ligera equivocación hemos advertido. Dícese en la página 198 que "en las obras del P. Francisco del Castillo Velasco De tribus virtutibus theologicis y de Incarnatione (Antuerpiae, 1641), figuran con poesías, en la primera, Fr. Francisco Clement, y en la última, Fr. Urbano Serrier." Estos Padres, en primer lugar, no son españoles; ellos mismos se llaman "lotharingiii", de Lorena; y en segundo lugar ambos insertaron sus composiciones poéticas en el tomo de Incarnatione; en el otro tomo De virtutibus theologicis hay dos odas de Fr. Junípero de Drepano. La impresión y papel del libro son excelentes y arguyen buen gusto en los impresores (1).

9. Tres matices pueden señalarse en el carácter simpático y encantador de San Francisco de Asís: la alegría seráfica, la amistad sin límites y el apostolado. Estas tres notas las ha hecho resaltar el P. Facchinetti, O. F. M., en tres volúmenes distintos. En el presente, que es el tercero, se habla del apostolado: dibuja admirablemente, con vivo colorido, la vocación del santo para la conversión de las almas, su temple vigoroso de alma, los medios ingeniosos de que echaba mano, su valentía en soportar las contradicciones y vencer montes de dificultades, las religiones por él fundadas a las que infundió su misión de portador de la buena nueva y heraldo de Cristo, y los frutos

---

na en el Casentino, con dibujos originales y 25 ilustraciones en tricromía, por Luis Zago. Versión española, por el P. Juan R. de Legísima, O. F. M., Académico de las Academias de la Historia y Gallega, tomo I.—(154) 4.° 1927. Precio 12 pesetas. Biblioteca Franciscana, José Vilamala, Provenza, 266. Barcelona. San Fermín de los Navarros.—Cisne, 12, Madrid, 10.

(1) Eiján, Samuel, O. F. M., *Franciscanismo Ibero-Americano en la historia, la literatura y el arte.* (528) 4.° 1927. Ptas. 15 en rústica, 19 en tela. Biblioteca Franciscana, José Vilamala, Provenza, 266. Barcelona. San Fermín de los Navarros, Cisne, 12. Madrid, 10.

ricos y sazonados que recogió de su encendido celo por la salvación de los hombres. Inútil y vano empeño el de algunos que le quieren incluir en el censo de los anacoretas y de los amantes de las estepas y de las soledades en donde no resuena la voz humana; sus obras lo desmienten. De ese modelo y dechado saca el autor reglas y normas aptísimas para enseñarnos a todos el ejercicio del apostolado; para mostrarnos que nos incumbe la obligación de ser apóstoles, los medios que debemos emplear en la salvación de las almas, los escollos que hay que evitar y los copiosos e inenarrables bienes que se logran del celo apostólico. Resplandece este libro por la solidez y abundancia de doctrina y por la claridad y orden con que se expone. Algunas exageraciones e insistencia demasiada en el deber del apostolado que a todos compete no pueden desdorar en modo alguno el mérito indiscutible que encierra la obra Sed Apóstoles (1).

10. La biografía de "San Francisco de Asís", publicada por el Apostolado de la Prensa se agotó en poco tiempo; señal inequívoca del aprecio con que la recibieron las gentes. Realmente merece estimación por la llaneza y espontaneidad con que está escrita y por lo bien que presenta los varios episodios de la vida del Santo, que son de suyo tan graciosos, poéticos y deslumbradores. En esta nueva edición se han introducido algunas mejoras que la realzan y avaloran; especialmente la presentación tipográfica es de gusto exquisito y ella sola convida a que se devoren las páginas de esta biografía tan rica de unción y de piedad (2).

11. En el "Devocionario de piedad franciscana" se propuso su autor juntar en estrecha lazada la brevedad y lo perfecto; cosas muy arduas de conciliar son éstas, pero el P. Legísima se ha dado tal arte que ha conseguido componer un libro de pocas páginas y al mismo tiempo cabal y completo. Los terciarios franciscanos encontrarán en él hermosamente expuestas sus reglas y obligaciones, las devociones habituales y especiales, la manera fructuosa de oir la Santa Misa, de confesarse y recibir la sagrada comunión, diversas meditaciones y una mina de oraciones y prácticas piadosas. De seguro que no necesitarán de otros libros para cumplir exactamente sus deberes y santificar su vida con todo linaje de ejercicios virtuosos. Mas no sólo a los terciarios sino a los cristianos todos será provechoso este libro, que exhala en cada página el perfume de la devoción más acendrada (3).

12. La primera edición de la "Guía del alma devota" se recibió con mu-

---

(1) Facchinetti, Victorino, O. F. M. *¡Sed Apóstoles! El todo Seráfico en amor y el problema del Apostolado.* Introducción del Prof. E. Iallonghi. Una carta del P. Buchetti. Cuatro ilustraciones añadidas al texto. Obra traducida y prologada por el P. Fernando Fort, O. F. M. (368) 8.° 1927. Ptas. 5 en rústica y 7 en tela. José Vilamala, Povenza, 266. Barcelona. San Fermín de los Navarros, Cisne, 12. Madrid, 10.

(2) *San Francisco de Asís.* (212) 8.° 1928. Apostolado de la Prensa, San Bernardo, 7. Madrid.

(3) *"Vamos tras él..." Devocionario de piedad franciscana, breve y completo, a la vez, dedicado particularmente a los hijos de la V. O. T.*, por el P. Juan R. de Legísima, Director de la Biblioteca Franciscana y de las VV. OO. TT. de San Francisco el Grande y San Fermín de los Navarros de Madrid. (744) 16.° 1926. Ptas. 3. Biblioteca Franciscana, José Vilamala, Provenza, 266. Barcelona. San Fermín de los Navarros, Cisne, 12. Madrid, 10.

cho aplauso, y en honor a la verdad, lo merecía. Propónese en ella su autor "presentar a toda alma cristiana un método de vida perfecta, basado en el espíritu de Dios para que regule el lustre de perfección y santidad por que suspira". Ejecuta atinadamente su propósito el P. Botella, y ofrece excelentes ejercicios de devoción y aconseja diversas prácticas piadosas para que el cristiano santifique sus acciones y copie en su alma la imagen de Cristo. A todos será provechosa la lectura de este libro que rebosa piedad; pero de modo singular a los terciarios franciscanos que mirarán en él, trazadas de mano maestra, las normas y reglas a que han de ajustar su conducta para ser discípulos fieles del grande imitador de Cristo San Francisco de Asís. En la presente edición se han añadido algunos capítulos sobre la devoción al Corazón de Jesús y a San José y un bosquejo de la vida y poderoso valimento del Seráfico Padre (1).

13. Magnífico es el Catálogo general ilustrado de la Exposición Franciscana en el VII centenario de la muerte de San Francisco de Asís, publicado por la benemérita Sociedad Española de los Amigos del Arte. Comprende tres partes: disertaciones, catálogo y láminas. Las disertaciones son siete; la primera, escrita por D. Joaquín Ezquerra del Bayo, se intitula Génesis de la Exposición; la segunda, por el P. Juan R. de Legísima, O. F. M., Flor de los Caballeros, semblanza; la tercera, por Fr. Manuel Bandín, O. F. M., San Francisco y la Orden franciscana en España; la cuarta, por el capuchino Paulino María de Cervatos, Personajes franciscanos españoles; la quinta, por el marqués de Montesa, San Francisco en la pintura; la sexta, por D. Pedro del Castillo-Olivares, La Escultura franciscana en España, y la séptima, por el conde de Cedillo, La Arquitectura franciscana en España. Son composiciones literarias de valor innegable por la erudición que atesoran, realzada por un estilo primoroso. Fórmase, leyéndolas, la idea de lo mucho que la Orden de San Francisco contribuyó en nuestra patria a la difusión de la cultura, aureolada con el nimbo de la religión. En el Catálogo se da cuenta de 258 objetos artísticos que se presentaron en la Exposición, y se especifican los dueños a quienes pertenecían. Inclúyese además una adición al Catálogo con el título de muebles, cerámica, telas y otros objetos de decoración compuesto de 35 piezas de arte. Las láminas, preciosas y bellamente reproducidas, suben al número de 61 y no son el menor ornato de la obra; la última es de facsímiles de los cuadros firmados en la Exposición franciscana. Libros como el presente honran a la Casa Vilamara, de Barcelona, acreditando lo preciosamente que se trabaja en su imprenta (2).

A. Pérez Goyena.

---

(1) Botella, Buenaventura, O. F. M. Serie Ascética Contemporánea. *Guía del Alma devota o Método práctico de Vida espiritual para toda clase de personas, especialmente terciario-Franciscanas, que deseen alcanzar la virtud y perfección.* (512) 16.° 1926. Ptas. 4. Biblioteca Franciscana, José Vilamala, Provenza, 266. Barcelona.

(2) Sociedad Española de Amigos del Arte. *Exposición Franciscana. VII Centenario de la Muerte de San Francisco de Asís. Catálogo General Ilustrado.* Madrid. Mayo y Junio, 1927. 4.° mayor, 156 páginas y 61 láminas. 1927. Biblioteca Franciscana, José Vilamala, Provenza, 266. Barcelona. San Fermín de los Navarros, Cisne, 12. Madrid, 10.

Obras recibidas en la Redacción [1]

1. Batiffol, Pierre.—*Saint Grégoire le Grand.* (235)-8.°-1828. 7 fr. 50. Librairie Lecoffre, J. Gabalda, et Fils, Editeurs, Rue Bonaparte, 90, París (6).
2. Bover, José M., S. J.—*Catecismo Popular sobre la mediación universal de María.* (X-92)-16.°-1927. 0,75 ptas. Gráficos Academia Mariana, Lérida.
3. Cathrein, Victor, S. J.—*Philosophia Moralis in usum scholarum.* Editio decima quarta ab auctore recognita. (XX-524)-8.°-1927. 6 marcos en rústica y 7,50 en tela. Herder y Compañía. Libreros Editores Pontificios. Friburgo de Brisgovia (Alemania).
4. Collin, Abbe Henri.—*Manuel de Philosophie Thomiste.* Adapté aux derniers programmes de l'Enseignement secondaire. Tome I: Logique formelle. Ontologie. Psychologie. Tome II: Criteriologie. Méthodologie Morale. Théologie Naturelle. Tables générales. Troisiéme édition. Tome I (XII-587)-4.°-1927. 25 fr. Tome II (476)-4.°-1927. 25 fr. Editions Classiques P. Téqui. Rue Ronaparte, 82, Paris.
5. Connolly, James L., M. A., S. T. B., Docteur en Sciences Historiques (Louvain).—*John Gerson Reformer and Mystic.* With Illustrations. (XVIII-408)-4.°-1928. Librairie Universitaire, Uystpruyst, Editeur. Rue de la Monnaie, 10-12, Louvain.
6. Cornely R., S. J.—*Compendium Introductionis in S. Scripturae Libros.* Editio nova quam paravit Augustinus Merk S. I., operis primitivi editio nona. (XII-1096)-4.°-1927. Precio, 50 fr. Suptibus P. Lethielleux, Editoris. Vía dicta Cassete, 10. Parisiis (VIe.)
7. Dubois, Le Cardinal, Archevêque de París.—*Saint Joseph.* (224)-4.°-1927. Francos 7,50. Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Fils, éditeurs, rue Bonaparte, 90, París.
8. Egger, Dr. Franciscus, episcopus brixinensis et princeps.—*Enchiridion Theologiae Dogmaticae Specialis.* Iterum edidit Dr. Alphonsus Mayer, professor theologiae dogmaticae specialis. Editio nona (4.000 exemplaria) (VIII-1.220)-8.°-1928. Precio, 12 marcos en rústica y 15 encuadernado. Brixinae Typis et sumptibus wegerianis.
9. Eján, P. Samuel, O. F. M.—*Franciscanismo Ibero-americano en la historia, la literatura y el arte.* (528)-4.°-1927. Ptas. 15 en rústica y 19 en tela. Biblioteca Franciscana, José Vilamala, Provenza, 266, Barcelona.
10. Facchinetti, P. Vittorino, O. F. M.—*Los Santuarios franciscanos. El Alverna en el Casentino,* con dibujos originales y 25 ilustraciones en

---

(1) En esta sección se anuncian las obras que nos llegan; pero hay que observar: 1), que la mera inserción de estas obras no supone que la Redacción apruebe su contenido; 2), que no podemos comprometernos a publicar la recensión más que de las obras que expresamente hayamos pedido con ese fin y de las que, habiéndosenos enviado sin pedirlas, sean, a juicio de la Redacción, conformes con la índole de la revista, y su importancia, bajo este aspecto, lo aconseje. Se dará la preferencia a aquellas obras de las que se nos envíen dos ejemplares.

Se ruega a los editores y autores que en sus envíos pongan la siguiente dirección: "Sr. Director de Estudios Eclesiásticos.—*Alberto Aguilera, 25. Apartado* 8.066. Madrid.

tricomía por Luis Zago. Versión española, por el P. JUAN R. DE LEGÍSIMA, O. F. M., académico C. de las RR. de la Historia y Gallega. Tomo I. (154)-4.°-1927. Precio, 12 ptas. Biblioteca Franciscana, José Vilamala, Provenza, 266, Barcelona.

11. FACCHINETTI, P. VITTORINO, *O. F. M.—¡Sed Apóstoles! El "Todo Seráfico en amor" y el problema del Apostolado.* Introducción del Profesor E. Jallonghi. Una carta del P. Buchetti. Cuatro ilustraciones añadidas al texto. Obra traducida y prologada por el P. FERNANDO FORT, O. F. M. (368)-8.°-1927. Ptas. 5 en rústica y 7 en tela. José Vilamala, Provenza, 266, Barcelona.

12. FRANÇOIS D'ASISSE, SAINT.—*Les Petites Fleurs.* Choisies et traduites avec une introduction par Frederic Ozanam. (286)-4.°-1927. 106, Boulevard Saint Germain, Payot, París. 1927.

13. FROEBES, JOSEPH, S. J.—*Psychologia Speculativa in usum scholarum. Psychologia Sensitiva.* Tomus I. (XIII-254)-8.°-1927. Encuadernado, 5,50. Herder & C.° Tipographi Editores Pontificii. Friburgi Brisgoviae (Germaniae).

14. GLAUE, PAUL.—*Zur Geschichte der Taufe in Spanien II.* Nachrichten über die Taufsitten bis 711: Korzsilsbestimmungen und Schriftstellerzeugnisse. (36)-4.°-1927. Precio, 2 marcos. Carl Winters Universitätsbuchhandlung, Lutherstrasse, 59. Heidelberg (Alemania).

15. HUGON, EDUARDUS, O. P., S. Th. Mag., professor in facultate theologica "Angelici" de urbe et sodalis Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis. *Tractatus Dogmatici ad modum commentarii in praecipuas quaestiones dogmaticas summae theologicae divi Thomae Aquinatis.* Volumen primum: De Deo uno et Trino, Creatore et Gubernatore, de Angelis et de Homine. Editio quinta. (VIII-858)-4.°-1927. Precio, 50 fr. Volumen alterum: De Peccato Originali et de Gratia, de Verbo Incarnato et Redemptore, de B. Virgine María Deipara. Editio quinta. (VIII-833)-4.°-1927. Precio, 50 fr. Volumen tertium: De Sacramentis in Communi et in Speciali, de Novissimis. (VIII-697)-4.°-1927. Precio, 50 fr. Sumptibus P. Lethielleux, Editoris. Via dicta Cassette, 10, Parisiis (VIe.)

16. HUONDER, ANTONIO, S. J.—*La Noche de la Pasión.* Breves meditaciones para sacerdotes; traducción del alemán por el R. P. MANUEL CARCELLER, S. J. (XIV-378)-8.°-1927. Librería Herder, Balmes, 22. Barcelona.

19. JOSEPH A SPIRITU SANCTO, Carmelita discalceatus lusitanus (1609-1674).—*Enucleatio Mysticae Theologiae S. Dionysii Areopagitae Episcopi et Martyris.* Editio critica a P. Anastasio a S. Paulo, Annalista et Cartulario eiusdem ordinis accuratissime exarata. Fasc. II (49-128). Fasc. III (129-208)-4.°-1927, 1928. Apud Curiam Generalitiam, Corso d'Italia, 38, Romae (34). (*Carmelitana.* Periodica critica publicatio trimestralis operum mysticorum ordinis Carmelitarum Discalceatorum.)

20. JÜNEMANN, GUILLERMO.—*Historia y Antología de la Literatura Española,* con 24 retratos en el texto y una lámina-frontispicio. Tercera edición revisada. (XII-288)-8.°-1928. M., 6,70; en tela, 7,70. Herder y Compañía. Libreros Editores. Friburgo de Brisgovia (Alemania).

21. LAVERGNE, R.P. C., O. P.—*Synopse des Quatre Évangiles, en français d'après la Synopse grecque du R. P. M.-J. Lagrange.* (267)-8.°-1927. 15 frs. Librairie Lecoffre, J. Gabalda et Fils, rue Bonaparte, 90, París (6).

22 MARÍN NEGUERUELA, NICOLÁS.—*Lecciones de Apologética para uso de los cursos superiores de Religión.* Segunda edición refundida. Dos tomos (XX-280 y 438)-8.°-1927. "Tipografía Casals", Caspe, 108. Ap. 776.

23. *Anuario Eclesiástico* 1928.—Publicado bajo la dirección del Dr. D. Antonio Tenas, párroco. (XXXII-616-162*-(42)-8.°-1928. Precio, 5 ptas. Eugenio Subirana, Editor Pontificio. Puertaferrisa, 14. Apart. 203, Barcelona.

24. N.—Exposición Franciscana. VII centenario de la muerte de San Francisco de Asís. *Catálogo general ilustrado.* (156 y LXI láminas)-Folio-1927. Biblioteca Franciscana, José Vilamala, Provenza, 266, Barcelona. San Fermín de los Navarros-Cisne, 12, Madrid, 10.

25. Nadal Beltrán, Dr. Vicente, Catedrático de Historia Eclesiástica en el Seminario.—*Un aspecto interesante de la Historiografía Eclesiástica.* Discurso inaugural del año académico de 1926-1927 en el Real Seminario de Tortosa (58)-4.°-1927. Impr. "Correo de Tortosa", Tortosa.

26. Pejska, Dr. Josephus, C. SS. R., Iuris Canonici in Collegio Oboristenci Professor.—*Ius Canonicum Religiosorum.* Editio tertia post priman et alteram privatim pro manuscripto impressas. (XVI-368)-4.°-1927. Marcos, 8,50 en rústica y 10 en tela. Herder y Compañía, Libreros Editores Pontificios. Friburgo de Brisgovia (Alemania).

27. Pohl, Wenceslaus, S. Theologiae doctor ac ipsius professor in facultate theologica universitatis vindobonensis.—*De Vera Religione quaestiones Selectae.* Tractatus de fundamentis religionis generatim spectate, de religione generatim spectata, de revelatione generatim spectata. (XX-340)-4.°-1928. Marc. 9 en rústica; 10,50 en tela. Herder & C.°, Typographi Editores Pontificii.Friburgi Brisgoviae (Germaniae).

28. Prümer, Dominicus, M., O. P.—*Manuale Iuris Canonici in usum scholarum.* Editio quarta et quinta aucta et secundum recentissimas decisiones romanas recognita. (XLVI-743)-4.°-1927; 12,50 m. en rústica, 14,20 encuadernado. Herder & Co. Typographi Editores Pontificii, Friburgi Brisgoviae (Germaniae).

29. Prümmer, Dominicus M., O, P., professor in universitate Friburgi Helvetierum.—*Manuale Theologiae Moralis.* Editio quarta et quinta aucta et secundum novissimas decisiones recognita. (XXXVIII-462)-4.°-1928. Tomus I. Marc., 10 en rústica; 11,60 en tela. Herder & C.°. Typographi Editores Pontificii. Friburgi Brisgoviae (Germaniae).

30. Sánchez Maurandi, A.—*Fr. Ginés de Quesada. Gloria franciscano-muleña.* Con prólogo del P. Fr. L. Lamadrid. O. F. M. (481)-4.°-1927. Ptas. 2,50. Tip "La Verdad" Murcia.

31. Schmitz, Peter, S. V. D. Dr. Jur.—*Das kirchliche Laienrecht nach dem Codex Juris Canonici.* Das Recht der kirchlichen Eirzelpersönlichkeit. (VIII-64)-4.°-1927; 2,70 m. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf. Alemania.

32. Simon, Hadrianus, C. SS. R., Lector S. Scripturae.—*Praelectiones Biblicae ad usum Scholarum.* Novum Testamentum. Introductio et Commentarium in actus Apost., Epistolas et Apocalipsim. Editio altera recognita et aucta. A. R. P. J. Prado, C. SS. R., S. Script. Lect. et P. I. B., ex alumno. (XXVIII-527)-4.°-1927, Vol. II. Officina Libraria Marieti, Taurini (Italia).

33. Vázquez, Fr. Guillermo, Doctor en Filosofía y Letras, de la Orden de la Merced.—*Biografía del Maestro Frey Gaspar de Torres,* Mercedario, Catedrático de Salamanca y Obispo de Mellauro. (68)-8.°-1927. Segunda edición. PP. Mercedarios, Silva, 39, Madrid.

34. Wulf, M. de.—*Elementos de Historia de la Filosofía.* Traducidos de la séptima edición francesa por el P. Fr. José de Besalú, O. M. Cap. Tercera edición corregida y notablemente aumentada. (174)-8.°-1927. Pesetas 4 en tela flexible. Luis Gili, editor. Córcega, 415, Barcelona.

N. B.—Por falta de espacio no podemos anunciar en este número todas las obras recibidas.

ARIAS MONTANO Y LOS JESUÍTAS

Es tan común y frecuente creer que el Dr. Arias Montano fué un acérrimo enemigo de la Compañía de Jesús, que parece superfluo e inútil insistir en esta cuestión. Conviene, sin embargo, examinarla con toda calma y serenidad para poner las cosas en su punto. No cabe la menor duda que muchos escritores hablan sin conocimiento de causa, que no han visto los documentos que alegan y que son eco inconsciente de lo que han propalado gentes apasionadas y sin escrúpulos. Al discutir ahora esta materia tan mal estudiada, sólo queremos que se preste fe a testimonios genuinos, y que conforme a ellos se pronuncie el veredicto.

Pruebas de mutua consideración

Desde luego, afirmamos que es poquísimo lo que la Historia de la Compañía trata del Dr. D. Benito Arias Montano; no hay más que recorrer los índices de la revista *Monumenta Historica Societatis Iesu*, que recoge todas las noticias favorables y adversas sobre los jesuítas de los primeros tiempos y los de la *Historia de la Compañía de Jesús en la Asistencia de España*, escrita por el P. Antonio Astrain, y se observará que apenas sale a relucir el nombre del escriturario de Fregenal, señal no despreciable de que los jesuítas no le consideraron ni como benéfico amigo, ni como enemigo perjudicial y de cuidado. Registraremos, no obstante, aquí algunas manifestaciones, tanto suyas como de los Padres de la Compañía, de mutua cordialidad y afecto.

Entraba Montano en Amberes el 18 de mayo de 1568 para dirigir, como es notorio, la magnífica Biblia Poliglota, que había de ser su mayor timbre de gloria. No había pasado medio año de estancia en aquella ciudad cuando escribía a Zayas, Secretario de Estado de Felipe II, una carta, fechada en 9 de noviembre de aquel año, en que le decía: «De Baptre Gossen, mercader flamenco que vive cerca de San-

tiago, no me ha escrito v. m. si aportó allá. Con él envié un Canisio para D. Juan Manrique y otro para D. Fadrique aparte» (1). No se escapó esta noticia al diligente P. Braunsberger, S. J., e hizo notar que se refería a dos ejemplares del Catecismo de San Pedro Canisio, de la Compañía de Jesús (2). No aducimos este envío como un argumento irrefragable, sino como indicio de que Arias no miraba de reojo a los jesuítas.

Una prueba más convincente de su benevolencia para con éstos es el elogio que hizo del P. Harlem, de que diremos después. Nos limitaremos ahora a descubrir los buenos oficios que le prestó este hijo de San Ignacio en un asunto espinoso. Incurrió Montano en las iras de Guillermo Lindano (van der Linden), Doctor de Lovaina, Obispo de Roremunda y escritor célebre, tanto, que en una carta que remitió en 1582 a Baronio le acusaba de restaurador del pelagianismo. Un monje cartujo, D. Esteban de Salazar, apoyó a Lindano y dirigió varias recriminaciones al sabio de Fregenal. Justificóse éste en una carta que enderezó al cartujo haciéndole presente que había avisado al Prelado «que si él tenía por agravio el haber yo dicho que no había visto el libro (un Salterio anglicano), yo me daría por engañado en tal juicio y lo repondría diciendo que de su afirmación sabía haberlo visto, y que de otra cosa no me advertían el Obispo (de Amberes, Sonnio), Plantino y Arlemio» (3). Este Padre, pues, intervino como amigable componedor entre Arias y Lindano declarando a aquél las querellas de éste, a fin de que vinieran a un acuerdo. ¿No es muestra de sus buenas relaciones con Montano, sobre todo si se tiene en cuenta que se parea aquí con monseñor Sonnio y Plantino, grandes amigos del hijo de Fregenal?

Por la misma época mantenía correspondencia con otro jesuíta insigne, con el primer Rector del Colegio de Colonia, y el primero que en él enseñó retórica, con el P. Juan Rhetius o Rheitt, o von Reidt, que murió en 1574 trágicamente, asesinado por un loco. El erudito

---

(1) *Documentos Inéditos para la Historia de España*, t. 41 (Madrid, 1862), p. 134.

(2) *Beati Petri Canisii Societatis Jesu Epistulae et Acta*, t. 6 (Friburgi Brisgoviae, 1913), p. 672. ¿Se alude a la *Summa doctrinae christianae* impresa en Amberes en 1568?

(3) *Memorias de la Real Academia de la Historia*, t. 7, p. 191.

P. Braunsberger, en la obra citada (t. 3, p. LIX), menciona un Códice coloniense custodiado en el Archiv des Verwaltungsraths der Studienstiftungen, Archiv des Gymnasial-und Studienstiftungsfonds, que encierra, según la inscripción del dorso, Episto(lae ad rev. P.) Io(annem) Rhetium, S. J., es decir, las cartas autógrafas de los varones más eminentes de toda Europa en virtud y doctrina que sostuvieron comercio epistolar con el P. von Reidt. Obra rara y muy oportuna para tejer la historia literaria de aquel siglo. Son cartas autógrafas, encaminadas al citado Padre por el Santo Pedro Canisio, S. J., Gabriel Cardenal Paleotto, *Benito Arias Montano*, Edmundo Auger, Gaspar Cardillo de Villalpando, etc.

El P. Duhr, en la reciente *Historia de los jesuítas en tierras de lengua alemana en el siglo XVI* (1), describiendo la actividad literaria de Reidt, refiere que había asentado en su diario la siguiente nota: «Año 1571. Escribo a Plantino para que impulse a Benito Arias Montano a componer un Comentario sobre los cuatro Profetas mayores.» Que esto complacía mucho al Doctor frexnense lo manifestó a Zayas en 27 de febrero de 1573: «Agora veo que comienzan los católicos y doctos alemanes que ailí hay a combatirme (excitarle a que escriba) por su parte. E ya sabe v. m. que los católicos de Alemania son gente de gran valor, porque en tanto tiempo y entre tantos enemigos y con tantas impugnaciones han resistido y permanecido» (2).

A los alientos que le infundía este malogrado jesuíta hay que juntar la estima que hacían otros de sus escritos. En 1.° de marzo de 1576 remitía al General de la Compañía el egregio P. Salmerón una misiva con estas expresiones: «El P. Luis Corbinelli me dió su carta y un libro de Arias Montano, del que doy muchas gracias a Vuestra Paternidad» (3).

Demostraciones son todas éstas que, más bien que animosidad, denotan cierta deferencia entre Arias Montano y los hijos de Loyola; pero existe otro argumento en que esta deferencia se convierte en franca amistad.

---

(1) *Geschichte der Jesuiten in der Ländern deutscher Zunge im XVI Jahrhundert von Bernhard Duhr*, S. J. Freiburg im Breisgau, 1907, t. 1, p. 767.

(2) *Documentos.....*, p. 288.

(3) *Monumenta Historica Societatis Jesu. Epistolae P. Alphonsi Salmeronis*, t. 2 (Madrid, 1907), p. 641.

Montano, amicísimo de los jesuítas

Las noticias curiosas que vamos a ofrecer ahora permanecieron harto tiempo envueltas en sombras y tinieblas. Conciernen a la Retórica del poeta de Fregenal, o a los cuatro libros de los Retóricos, ensalzados por el Sr. González Carvajal de la siguiente manera: «Esta preciosa obra, escrita en elegantes y preciosos exámetros latinos, empieza recomendando la utilidad de la retórica por un bellísimo exordio, con que se ve imitado con singular destreza el tan celebrado del arte poética de Horacio.» Y prosigue luego: «Escribió el autor en su primera juventud, residiendo todavía en Sevilla, según se infiere del lugar que arriba citamos; pero no hubo de concluirla entonces del todo. Parece haberla concluído de primera mano en el Convento de San Marcos, de León, a instancia de D. Luis de Morales, Obispo de Mechoacán, su compañero, a quien se la dictaba, sirviéndole él de amanuense. Concluída, le puso el mismo Morales unas notas o como sumarios o epígrafes, y así la remitió a Gaspar Vélez de Alcocer, para quien desde el principio se había destinado, con una carta latina, en la cual se profesa discípulo de Montano, y no lo desmerece su estilo. Fué esto en el año de 1561, aunque la obra no salió a la luz, según dice D. Nicolás Antonio, hasta el de 1572, en Francfort, y es claro que en los once años que mediaron la había retocado y aumentado el autor, pues se ven ingeridas en ella cosas de tiempo posterior al de su formación» (1).

Lo que ignoró González Carvajal es que esos retoques acaso se debieran a los jesuítas, porque consta con certeza que éstos examinaron la Retórica, en la que notaron defectos. En carta de 11 de abril de 1564 avisaba el Secretario de la Compañía al Santo Padre Canisio: «Escriba V. R. a nuestro Padre (Lainez, General de la Orden) de lo que ha sido de aquella Retórica en verso, y porque ya observó que contenía no sé qué faltas, querríamos saber cuáles son, y si, finalmente, hay esperanzas de que allí (en Alemania) se imprima.» Advierte Braunsberger que, según se deduce de otra epístola del mismo Poanco a Canisio, aludía a la Retórica en verso de Arias Montano. Y a

(1) *Memorias*....., p. 15.

la verdad, en 16 de septiembre de 1564, se expresaba así, sin rebozo, el Secretario de la Compañía: «Creo que otra vez se recomendó a V. R., de parte de nuestro Padre, que procurase enmendar, si hubiera yerros, el libro del Dr. Arias Montano, y después hacerlo estampar; y si esto no pudiese efectuarse, desearía nuestro Padre que se nos devolviera el libro, y lo podría traer el P. D. Luis (Mendoza). Hágalo, pues, V. R. de ese modo.»

Obsérvase que el P. Lainez había tomado muy a pechos el libro, y no sin fuerte razón, como se colige de la epístola de Polanco a Canisio, suscrita en 19 de agosto de 1564: «De cierta obra sobre el Arte retórica se me figura haber escrito a V. R. de parte de nuestro Padre para que se intentara enmendar algunos errores, caso que los tuviera, y si esto no se hace, tórnese a Italia, porque es de un *grande amigo nuestro* (è de un grande amico nostro), y nuestro Padre tiene empeño en ello, y repetidamente ha preguntado si ha habido contestación sobre este asunto.» A los Padres alemanes no satisfizo el trabajo de Arias. Desde Viena comunicaba Canisio al P. Lainez, el 9 de septiembre de 1564, esta noticia: «Se remitirá lo antes posible el libro del poeta; los nuestros hallaron en él numerosos y notables defectos, de suerte que, por la honra del autor, no debe imprimirse.» En vista de este juicio desfavorable reclamaron de Roma imperiosamente, en 3 de octubre, la Retórica: «Venga el libro del vate, puesto que no juzgan conveniente estamparlo ahí.» Pero ya Canisio se había apresurado a enviarla, como se ve por su carta del 7 del mismo mes: «Entregamos el libro de Arias Montano al P. Luis (de Mendoza) para que lo lleve a Roma; en él, según reiteradamente he avisado, echan de menos los nuestros muchas cosas, y opinan que más que imprimirse merece corregirse.»

Y aquí se presenta la siguiente cuestión: ¿Cómo vino a parar a manos de los jesuítas el libro de Arias? A ciencia cierta no lo sabemos; pero el caso debió suceder de este modo: En 15 de mayo de 1562 entraba en Trento el freile de Santiago para asistir a la tercera indicción del Concilio a guisa de teólogo de aquel eximio Prelado español que se decía D. Martín Pérez de Ayala. En esa ciudad entablaría relaciones con el P. Lainez, una de las figuras más relevantes de aquella augusta Asamblea. Esta cerróse, después de dieciocho años de abierta, en diciembre de 1563. Entonces entregaría su libro a Lainez, para que, corregido, si había por qué, sirviera en los Colegios jesuíticos: y el

General de la Compañía se esforzó en complacer al amigo, enviando la Retórica al lugar más acomodado para su impresión. Mucho más obvia y natural se nos figura esta explicación que la hipótesis arbitraria de Llorente, expresada en estas palabras: «Restituído Benito (Montano) hubo envidiosos de su gloria, y, principalmente, algunos jesuítas, porque no se había contado con Diego Lainez, Alfonso Salmerón y otros teólogos del Concilio Tridentino» (1). Contárase o no se contara, es cierto que Lainez reputaba a Montano por muy amigo de la Compañía, y parece presumible que esa creencia del teólogo de Almazán tuviese su nacimiento en el Concilio de Trento.

Los jesuítas y la Poliglota de Amberes

Vigouroux, en su *Dictionnaire de la Biblie* (2), apunta que Arias Montano contó como colaboradores en la gigantesca empresa de la Poliglota a varones eminentes. Ya lo había afirmado antes Rodríguez de Castro invocando los nombres que recuerda el mismo Arias en el segundo prólogo del primer tomo de la Biblia Regia; mas el Sr. González Carvajal, celoso de los méritos de Montano, se revuelve contra Rodríguez de Castro y le critica por haber escrito que a los mencionados en el prólogo «los elogia el sabio de Fregenal por lo mucho que le ayudaron en esta obra desde que se principió hasta su conclusión». No hay tal, replica: «elogia a cada uno por su propio y peculiar motivo, que bien claro lo expresa. Y mirando esto con reflexión, se ve que de tan larga lista los únicos que concurrierron a la obra con algo de su propio fondo fueron tres: Andrés Masio....., Guido Fabricio..... y el Cardenal Sirleto..... Por lo que mira a Hunneo, Goudan y Harlem, no hicieron más que revisarlo todo, después de concluído, como comisionados de la Universidad de Lovaina» (3).

No fueron tan regateros con Harlem ni Montano, ni Fabricio, ni la Universidad de Lovaina que le ponderaron a porfía por su intervención en la obra de la Biblia. En los preliminares de ésta se expresa

---

(1) *Historia Crítica de la Inquisición de España*, Barcelona, 1870, t. 2, p. 50.
(2) Tome premier, París, 1895, c. 954.
(3) *Memorias.....*, p. 57.

Arias de esta suerte: «Escogido para eso (examen de la Poliglota) Juan Harlemio, Licenciado en Sagrada Teología, ejercitadísimo en todo linaje de lenguas y Profesor de Sagrada Escritura y hebreo entre los de Lovaina de la Compañía de Jesús.» A su vez Fabricio escribe en el tomo V de la misma con más encarecimiento: «Juan Harlem, Profesor de Sagrada Escritura y lengua hebrea en la Compañía de Jesús, varón en verdad loable por su piedad con Dios y buena voluntad hacia la república cristiana, que logró progresar no poco en los idiomas caldeo, siríaco y griego, nos alivió grandemente el peso y auxilió, así en la revisión de nuestra traducción como en toda la labor de la Biblia y sus apéndices.» La Universidad lovaniense recomendaba en su carta al Sumo Pontífice, copiada en los preámbulos de la Regia, a los censores Huneo y Goudano juntamente con su cooperador Juan Harlem, venerando sacerdote de la Compañía de Jesús, doctísimo licenciado en Teología y peritísimo en muchas lenguas, que desempeñaron diligente y fielmente el cargo de censores en reconocer y aprobar la Biblia.

Pero se desmenuza más el trabajo de Harlem en el decreto que se inserta en el tomo VI de la mencionada Biblia de Amberes. Manifiéstase en él que Montano suplicó, en nombre del Rey, a la Universidad de Lovaina que escogiera varones excelentes en doctrina y diligencia, instruídos en el conocimiento de idiomas, que repurgasen la versión de la Biblia y que, por consiguiente, ejercieran el oficio de censores en examinar y juzgar diccionarios, gramáticas y versiones griegos, hebreos, caldeos y siríacos y de otras piezas que contribuyen al ornamento y aparato de esta Biblia antes de que se imprimiera. Eligiéronse por censores a Huneo y Goudano. Para cumplir mejor y más perfectamente su comisión y despacharla con expedición y celeridad, tomaron por compañero y colaborador al respetable señor y maestro Juan Wilhems o Harlem, sabedor de cinco lenguas necesarias para el análisis de los diccionarios, gramáticas y versiones.

Dichos censores, después de haber ejercido su cargo acabadamente por un bienio y terminada por su parte la comisión tocante a la Biblia Regia, el día, en que se escriben estas letras, comparecieron ante nosotros y los diputados universitarios y otros en mayor número que se requirieron, presente igualmente Arias Montano, en la capilla de la iglesia Colegial de San Pedro, y declararon y afirmaron que daban su aprobación a todas las partes de la obra sagrada y regia y al aparato de la Biblia una vez leídos, examinados y dados por buenos, y nos los

presentaron a nosotros y a los varones doctos de la Junta, refiriendo lo que en particular habían ejecutado en el negocio que se les encomendó, y es lo siguiente: compulsaron la versión de Xantes Pagnini con diversas ediciones de la misma y con el ejemplar griego, Vulgata latina y tesoro de la lengua santa del propio autor, y corregidos los yerros, la aprobaron. Examinaron y dieron por buena la versión latina del Nuevo Testamento que acomodó Montano, en cuanto se pudo, al texto griego, y juzgaron que útilmente se sobreponía palabra a palabra en el texto griego, de suerte que se correspondiesen entre sí, como acontecía en el texto hebreo del Viejo Testamento; analizaron asimismo la versión hecha por Arias de la paráfrasis caldea perteneciente a los Profetas mayores y menores importada de la biblioteca complutense y la interpretación latina castigada por aquél a tenor de la verdad hebrea y caldea, y revisada y corregida de tal modo la aprobaron el 1.° de abril de 1570, que la juzgaron provechosa para esclarecer el mismo texto hebreo en muchos lugares. Además, por tres meses cabales repasaron atentamente con Guido Fabricio la traducción latina que éste efectuó del Nuevo Testamento en lengua siríaca y la cotejaron puntualmente con el ejemplar siríaco y griego, y la tuvieron por convenientísima para explicar el texto de la edición vulgata latina, según testificaron en 1.° de julio de 1570. Declararon que el 2 de agosto de 1570 aprobaron, por estimarlos de no poco fruto para los estudiosos de las Sagradas letras, la gramática y el diccionario siríacos compuestos por Masio. Atestiguaron haber dado su visto bueno tras de un detenido examen al diccionario sirocaldaico de Guido, y en 1569 al Epítome de la lengua hebrea de Pagnini que debía imprimirse y divulgarse por el gran provecho que proporcionaría a los que se dedican al hebreo; y en 1.° de abril de 1570 al léxico griego tejido por la diligencia y a expensas de Cristóbal Plantino para uso de la Sagrada Biblia.

Todos los presentes unánimemente, sin una voz discorde, alabaron extraordinariamente y aprobaron cuanto habían llevado a cabo los predichos censores; y a los mismos les dieron infinitas gracias por el esmero y solicitud con que fielmente habían cumplido el cargo que sobre este asunto se les había encomendado.

De aquí se inferirá la no escasa labor de Harlem en la Poliglota, que todavía aparece con nuevo esmalte si se tiene en cuenta la afirmación de Pellicer. En su carta y discurso sobre la aprobación de la Biblia Regia, decía el cisterciense Luis Estrada, leal amigo y defensor de

los jesuítas: «Holgaría de saber qué tanta es la erudición de aquel Padre de la Compañía que en Flandes lee la lengua santa.» A lo que responde Pellicer: «El P. Juan Harlemio, teólogo consumado y muy profundo en el conocimiento de las lenguas, uno y el principal de los tres comisionados por la Universidad de Lovaina para la aprobación de la Biblia Regia» (1). No hay duda que fuera el principal, según lo asegura el P. Mariana, versadísimo en estas cuestiones: «De los tres Profesores, dice, que se nombraron para censurar la obra, dos no tenían inteligencia en las lenguas, y el otro, aunque muy entendido en ellas, no pudo dar alcance a la inmensa mole de las cosas que versan en una obra tan voluminosa» (2). Se refería Mariana a Harlem que, como queda indicado, era un portento en lenguas.

Pero aún reclama el jesuíta holandés otras partes en la Poliglota. En el Aparato de Arias se ingirieron dos obras suyas muy elogiadas: el *Index biblicus*, de 20 páginas a tres columnas, con prólogo firmado por Harlem, y *Variae lectiones in latinis Bibliis Editionis Vulgatae*, con introducción también del mismo Padre. Ambas van en el tomo VIII, y las Varias lecciones como corona del volumen y de toda la soberbia obra.

Todavía menciona Arias al jesuíta de Holanda en la Biblia por una cuestión que le ocasionó serios disgustos y rozamientos con Lindano. Pretendía este Prelado que un Salterio anglicano, a su juicio, incorrupto, se remontaba a edades muy lejanas. Montano patentizó que era de reciente fecha, y en pro de su aserción puso entre otros testigos a Harlem. Así, el apellido de este insigne Profesor del Colegio lovaniense sale en la Poliglota más de una docena de veces, y varias de ellas cercado de una aureola brillante de virtud y sabiduría. De lleno, pues, le tocaban aquellas palabras que en 12 de agosto de 1575 escribía el Doctor de Fregenal al Obispo de Cuenca: «No pasase adelante la intención de León (de Castro) que ha sido infamar esta santa obra y con ella a mí y a todas las personas que por servir a Dios y por el bien público han trabajado y entendido en ella» (3).

---

(1) Rodríguez de Castro, *Biblioteca Española. Tomo primero, que contiene la noticia de los escritores rabinos españoles*, Madrid, 1781, pp. 655 y 664.

(2) Mariana, *Historia General de España*, Valencia, Montfort, 1783, t. 1, p. xxiii.

(3) *Documentos.....*, p. 317.

En otra ocasión, además, se graba el nombre de la Compañía de Jesús en la Biblia de Amberes, no sin honra para aquélla. Guido Fabricio (Lefèbre de la Borderie), en su prólogo a la interpretación latina del Nuevo Testamento siríaco, narra que parte en las oficinas de Plantino y parte en el Colegio de la Compañía de Jesús de Lovaina, revisó dicha interpretación, y el texto siríaco transcrito por él en caracteres hebreos, y lo compulsó con un antiquísimo ejemplar sirio. Ni se recata en afirmar que le ayudó el P. Harlem en dar la última mano a su trabajo para enviarlo a los tórculos de Platino.

Acusaciones contra la Poliglota

Por plantear mal una cuestión sencilla se la ha convertido en un caos y en un laberinto inextricable. Se empieza por hacer evidente la justicia de Arias Montano en las acusaciones contra la Poliglota, y más evidente la injusticia, atrabilis y frenesí del acusador, León de Castro, y luego nadie se sabe explicar por qué razón tribunales tan sesudos e imparciales como los del Papa y la Inquisición admitieran la denuncia, y, lo que peor es, no pronunciaran *urbi et orbi*, en favor del Solitario de Aracena, veredicto de absoluta inculpabilidad. Para salir del atolladero hay que recurrir a un *Deus ex machina*, a intrigas fraguadas en las tinieblas, a manejos ocultos de gentes que, como duendes, se hacen invisibles. Buen ejemplo de ello nos ofrece González Carvajal en su exagerado panegírico de Arias (1). Tal solución es, según ahora se dice, simplista, o, mejor, fantástica y completamente antihistórica.

La historia real y verdadera nos enseña que en tiempo de Montano existían entre los teólogos y escriturarios dos opiniones diametralmente opuestas sobre el modo de entender el decreto del Tridentino concerniente a la autenticidad de la Vulgata latina. Unos, los rigoristas, extendían la autenticidad a todo, hasta las dicciones; los otros, mitigados, la concretaban a las cosas de fe y costumbres. Con esta se mezclaba otra cuestión acerca de la corrupción y adulteración de los códices hebreos y griegos hechas por los rabinos. Aquí también se dividían los pareceres, formando dos banderías. No holgará del todo observar,

(1) *Memorias*....., p. 84

primero: que no hemos de juzgar la causa según las creencias de ahora, sino según las de entonces, o, de otra manera, que no hay que arrancarla de su ambiente propio. Segundo: que, al decir de Mariana, era más nutrida la facción de los rigoristas (1), en la que militaban distinguidos teólogos y escriturarios.

Ni se ceñía la disputa a los confines de España. Belarmino dirigió, el 1.° de abril de 1575, desde Lovaina, una carta al Cardenal Sirleto en que le pedía luz sobre estas materias, y debida o no debida a esta consulta, salió el año siguiente, 17 de enero de 1576, una declaración de la Sagrada Congregación del Concilio que hacía saber que para incurrir en las penas del decreto *Insuper* bastaba cambiar un período, una perícope, una sílaba, una jota misma de la edición de la Vulgata latina; y se reprende a Vega, uno de los corifeos de los mitigados, por la audacia de su frase *(De Justificatione*, l. 4, c. 9). Verdad es que el decreto se refería al cambio y no al grado de autoridad de la Vulgata; pero hubo quien, como el P. Pedro de Marcilla, O. S. B., en sus *Decissiones et Declarationes Ill. Card. S. C. Trident. interpretum* (Douay, 1615, p. 13), entendía de la imposibilidad de repugnar a la Vulgata ni en una tilde. La materia era, por tanto, harto escabrosa, como ya lo indica el P. Mariana.

Presentábase el maestro León de Castro como paladín de la sentencia rigurosa; y entre los partidarios de la mitigada resplandecía Arias. Ya sabía éste, en 9 de noviembre de 1568, que aquél no quería que se introdujera en la Biblia Regia la versión de Pagnini (2); pero se introdujo. León de Castro, en extremo disgustado, delató la obra de Montano a las Inquisiciones de Roma y de España. Su denuncia no es, como se imaginan ciertos aficionados a Arias, una compilación de sandeces y extravagancias: contiene buenos reparos y constituye un reflejo de lo que defendían los rigoristas. Pondremos algunas de las 23 observaciones que se leen en la Biblia interlineal de Orleáns de 1619, impresa por Pedro de la Roviere (3).

En el libro de Job, 19^{26}, en vez de *rursum circumdabor pelle mea* de la Vulgata, se dice en la versión de Pagnini, inserta en la Regia, *et post*

---

(1) *Ioannis Marianae Tractatus VII*, Coloniae Agrippinae, 1609, p. 34.

(2) *Documentos.....*, p. 136.

(3) *Biblioteca Nacional de Madrid*, Signatura, 3-40026.

pellem meam contriverunt hanc; se esfuma la resurrección a la que necesariamente se aplican esas palabras. Los judíos entienden que el verbo *naqaf* sólo significa cortar, hender. En el mismo versículo se reemplaza a *reposita est haec spes in sinu meo*, por *defecerunt renes mei in sinu meo.* Los riñones no están en el seno. El Diccionario Complutense traduce la voz *cheliot* por renes; había advertido antes que *chala*, origen de aquel vocablo, significa esperar y desear. La palabra hebrea que San Jerónimo traslada, *reposita est*, entraña el significado de *defecit et perfecta est.* — En el Salmo 15^{10} y Hechos de los Apóstoles, 2^{27}, *nec dabis Sanctum tuum videre corruptionem*, lo convierte la nueva edición en *nec dabis misericordem videre foveam*, que no revela la incorrupción del cuerpo de Cristo. — La exclamación de Isaías, 16^{1}, *emitte agnum, Domine, dominatorem terrae*, la trueca la nueva versión en *emitte agnum, Domine, dominator terrae.*

El sabio de Fregenal se esforzó en satisfacer plenamente a las objeciones, fijando su atención e insistiendo casi por completo en la significación literal de las ediciones hebreas o en el sentido más propio de ellas. Los jueces, después de haber hecho examinar a teólogos competentes y consumados escriturarios la denuncia y respuesta, no juzgaron oportuno sentenciar en pro de Montano. No es que aplaudieran las demasías de Castro ni los innegables aciertos de Arias; sino que en la Poliglota advirtieron interpretaciones reprobadas entonces de muchos, derogatorias, al parecer, de la autoridad de la Vulgata, que estorbaban su aprobación incondicional.

León de Castro y los jesuítas

El primero de todos, Arias Montano, insinuó que pudo haber inteligencia entre los jesuítas y León de Castro en la persecución de la Poliglota. *Is* (León), escribe, *nactus fortassis opportunitatem in quorumdam animis et consiliis.....* Este, asiendo tal vez la oportunidad en los ánimos y consejos de ciertos hombres (los jesuítas, como veremos), desgarró mi nombre. Arias se expresó con alguna timidez y vacilación; pero sus panegiristas y los émulos de la Compañía se arrojaron a borrar hasta los últimos trazos del *fortassis*, y, sin otra razón que el «Magister dixit», dieron sus palabras por ciertas, infalibles y más verdaderas que la existencia del sol y de las estrellas.

El Sr. González Carvajal termina con este solemne epifonema la para él ininteligible razón de que dieran oídos los Inquisidores a la querella de Castro: «¡Pero tanto es lo que puede el tenaz empeño de un partido secreto, cuando tiene en algunos poderosos apoyo, y encuentra quien se atreva a presentarse como actor en su tribunal!» Hay que agradecerle que vele el nombre de los jesuítas. Menos cauto y precavido fué D. Vicente Noguera, que en la Vida del P. Mariana (1) escribe lo siguiente: «El que por movimiento propio, o por impulso ajeno, según se cree, se presentó en el campo, fué León de Castro..... Este..... protegido del favor y consejo de ciertas gentes que persuadiéndose..... que nadie como ellos busca y sigue la Compañía de Jesús..... Poco costaría adivinar la calidad y profesión de las personas que dibujó Montano y descubrir los artificios de que se valieron para perderle; pero como ellos se escondieron y únicamente se manifestó León de Castro, hablaremos sólo de sus delaciones.» ¡Lástima grande que, costándole tan poco, no nos descubriese esos artificios que por ningún lado asoman ahora! En cuanto al impulso ajeno, ya es ir un poco más allá de lo que va Arias, aun rayendo sin escrúpulos el *fortassis*.

Pero quien a cara descubierta y con la visera alzada arremete contra los Padres de la Compañía y los llena de improperios,es D. Juan Antonio Llorente: «Hubo envidiosos de su gloria (de la de Montano), exclama, y principalmente algunos jesuítas, porque no se había contado con Diego Lainez, Alfonso Salmerón y otros teólogos del Concilio Tridentino, y el Dr. León de Castro..... Este, protegido por los jesuítas, delató al Dr. Montano..... Se añadieron groseras y falsas imputaciones por los jesuítas..... León de Castro esparció copias de sus delaciones, y los jesuítas no se descuidaron en hacer otro tanto con el disimulo que constituía su carácter.» ¡Cosa verdaderamente graciosa! Algunos jesuítas envidiaban las glorias de Montano porque no se había contado con Lainez, Salmerón, etc. ¿Qué sentido ni qué conexión de ideas hay aquí? Tampoco D. Julio Cejador se para en barras: A Castro, según él, le impuso silencio nada menos que Gregorio XIII por su *Motu proprio* (!!); pero, ¡ay!, «los jesuítas lograron fuese denunciada (la Poliglota) a la Inquisición» (2).

---

(1) *Historia General de España.....*, p. XIII.

(2) *Historia de la Lengua y Literatura Castellana*, t. 3 (Madrid, 1915), pp. 113 y 114.

Todas estas patrañas se inventan sin más motivo que la frase dubitativa de Montano, que carece en absoluto de fundamento, como vamos a ver examinando el carácter de León de Castro, sus relaciones con la Compañía y con otros eclesiásticos y religiosos. Don Vicente de la Fuente traza la semblanza de Castro (1); en ella se descubre a un hombre enérgico, tenaz, inflexible en sus resoluciones, que lejos de necesitar espuelas en sus empresas necesitaba freno para no malograrlas. «¿Qué extraño, exclama La Fuente, que tal hombre se estrellara con Arias Montano y con Fr. Luis de León, de tan distinto carácter?» Lo mismo se deduce del proceso de Fr. Luis de León, en que este excelso poeta dibuja de mano maestra la índole dura, terca y porfiada de su rival. ¿Quién ha soñado jamás que impulsado o protegido por los jesuítas o *nactus fortassis opportunitatem in quorumdam animis et consiliis* denunciara a Fr. Luis, a Grajal o Martínez de Cantalapiedra? Bastábase y sobrábase solo para ello y para otros muchos casos semejantes, como se puede colegir del retrato que de sí mismo trazó en su carta al Licenciado Hernando de la Vega (2). Se interesa la causa de la Iglesia y quiere dar la cara por ella: «Mis amigos y señores me mandan que calle, que hecho he mi deber.» Calló por eso algún tiempo; mas no puede, aunque viejo, achacoso y medio muerto, dejar de cumplir su obligación, con lo que queda más satisfecho que con una Canonjía de Toledo: se trata de una causa de Dios que le grita *clama, ne cesses;* y por sólo llevarla adelante y creerse apto para ello, no desea la muerte: pide y suplica ser oído y que no se le impida reclamar justicia «para mi madre la Iglesia, y si no tuviera razón, ser castigado». Así hablaba precisamente en el pleito con Montano. Y a un varón de tal temple, ¿qué consejo puede dársele sino el de sus amigos? Bueno será anotar que esos amigos no eran los jesuítas, sino los que el Brocense saca a relucir en unos dísticos puestos en los prolegómenos del Apologético de Castro: Rodrigo Vázquez, Juan Fernández Cogollos, Molina, Salinas y el agustino Pinelo.

Pero, ¿qué más? Arias mismo manifestaba a los Cardenales y otros personajes «que en España era muy conocida su condición» (de Cas-

---

(1) *Catalogus librorum Doctor. D. Ioach. Gomez de la Cortina, March. de Morante,* Matriti, 1860, p. 698 ss.

(2) *Historia General de España.....*, p. XC.

tro), y no vaciló en «pedir licencia y favor para tratar aquí (en Roma) esta causa que León, *por solo su consejo*, ha querido mover» (1). Y porque creía Montano que su adversario se inspiraba en solo su consejo, a él únicamente le echaba la culpa en las cartas que tratan de este asunto, sin soñar en el *nactus fortassis opportunitatem in quorumdam animis et consiliis*, porque todavía Mariana no había pronunciado su dictamen, que tan mal le había de sentar.

Y discurría admirablemente el Solitario de Aracena. Porque ¿qué relaciones existieron entre León de Castro y la Compañía? Nunca, a la verdad, en la historia de ésta sale aquél ni para bien ni para mal. Una alusión hace el Catedrático de Salamanca a los jesuítas en sus Comentarios al Profeta Isaías: en el prólogo atestigua que la doctísima y religiosísima Compañía del Santísimo nombre de Jesús recomendaba de un modo no vulgar su libro, y que la epístola en que lo hacía la había enviado al Obispo de Zamora, D. Juan Manuel. No consta la fecha de la carta; los Comentarios se imprimieron en 1570; pero la licencia del Consejo Real y las aprobaciones de los cinco doctores complutenses pertenecen al 1567. La Inquisición, como nota La Fuente (2), detuvo cerca de tres años la divulgación de la obra. Por lo tanto, esa recomendación de la Compañía, quiere decir, de alguno o algunos jesuítas, sería de hacia 1567, y precedió al viaje de Montano a Amberes.

Y aquí se pierde toda huella de los hijos de San Ignacio en este asunto. No así la de otros eclesiásticos y religiosos que investigaremos para declarar la injusticia y arbitrariedad que se comete con los jesuítas.

El dominico Chaves y el teólogo Francisco Sánchez, más tarde Obispo de Segorbe, aprobaron los Comentarios a Isaías *(Commentaria in Esaiam prophetam.....)* el año en que salieron de las prensas salmantinas, en 1570. Del Apologético *(Apologeticus pro lectione apostolica et evangelica pro Vulgata.....)*, editado en Salamanca el 1585, pero que estuvo detenido seis años en el Consejo, fueron censores los Doctores Molina y Salinas y el agustino P. Gabriel Pinelo. De los Comentarios a Oseas *(Commentaria in Oseam prophetam.....)*, Salamanca, 1586, el cisterciense Fr. Francisco Suárez y de las adiciones a los mismos el citado P. Pinelo. Todos los censores entonan la trompa épica en obse-

(1) *Documentos.....*, pp. 318 y 322.
(2) *Biografía de León de Castro*, Madrid, 1860, p. 745.

quio de Castro. Los Dres. Molina y Salinas llegan a afirmar del Apologético que es el libro de más necesidad y mayor importancia que en la república cristiana se podía imprimir en nuestros tiempos. El P. Pinelo lo estima *Opus sane Ecclesiae necessarium:* obra en verdad necesaria a la Iglesia.

Los sujetos que tomaron parte candente en los litigios promovidos por el Canónigo vallisoletano nos los significa el gran teólogo del Tridentino, amigo de Montano y no menos de los Padres de la Compañía, el Dr. Fuentidueña. Escribiendo al Cardenal Estanislao Osio, en 22 de agosto de 1574, le decía: «De esta Escuela salmantina salieron y en ella residen los que promovieron estas tragedias; haciendo, a mi juicio, el papel de Rufino, rompen la guerra contra San Jerónimo. Con ocasión del decreto del Tridentino sobre la Vulgata, proclaman que incurren en crimen de herejía los que no le presten fe en todos sus puntos y ápices, y que no es lícito acudir a los Códices hebreos y griegos, antes éstos deben corregirse por la Vulgata. No lo diría yo si no hubiera asistido a actos públicos de Teología, en los que advertí que se agitaban tales cuestiones y pertinazmente se mantenían» (1). Los promotores de las tragedias no podían ser los jesuítas que, según La Fuente, «no figuraban entonces en Salamanca, ni figuraron allí en primera línea hasta fines del siglo XVII combatidos, como estaban, por los dominicos y agustinos y aun por otros varios Institutos que marchaban en pos de aquéllos, como sucedía con los carmelitas descalzos, que todos eran tomistas o dominicanos» (2). Los que lo fueron se verá en estas frases del insigne agustino Fr. Francisco Blanco García: «Pues bien, triste es decirlo: ese hombre atrabiliario y funesto (León de Castro) encontró en el claustro de San Esteban (dominicos) asiduos colaboradores y celosos apologistas», y señala como tales a Mancio, Bañez y Medina (3).

No faltaron tampoco agustinos que se sumaran a éstos, como puede leerse en el susodicho proceso de Fr. Luis de León. Intervención no corta en la causa del gran poeta la tuvo el franciscano Nicolás Ramos, Calificador del Santo Oficio, autor de *Assertio Veteris Vulgatae*

---

(1) *Memorias de la Academia de la Historia*, t. 7, p. 170.
(2) *Biografía de León*, p. 697.
(3) *La Ciudad de Dios*, t. 60 (1903), p. 183.

editionis juxta decretum Sacrosancti et Oecumenici Concilii Tridentini, sessione quarta....., Salmanticae, 1576, y de la segunda parte *Assertiones pro tuenda Vulgata Editione.....*, Vallisoleti, 1577. A la primera parte, en que se tacha de temeridad, por no decir otra cosa, a la sentencia mitigada de Cano y Vega, se reprende a Vatablo, Pagnini y se encumbra a León de Castro, le concede el Rmo. P. General de su Orden, Cristóbal de Capitefontium, amplia licencia por haber oído el caudal no vulgar de erudición que contiene y que ha de proporcionar grandes emolumentos a los católicos; y su censor, el agustino Lorenzo de Villavicencio, a quien cubren de flores sus biógrafos, se lisonjea de que cuantos lean las cuestiones de la obra se ratificarán en la reverencia y amor a la Vulgata y se librarán de los errores y muchas incomodidades que con justicia padecerán los que presuman despojar en algo la autoridad y dignidad de dicha Vulgata edición. A la segunda parte otorga su aprobación el mismo Villavicencio, a quien le parece grandemente (máxime) necesaria para retener la verdad de la doctrina católica en su prístina pureza. Al fin del libro dos grandes teólogos dominicos, lumbreras de la Universidad salmantina, los maestros Bartolomé de Molina y Domingo de Guzmán, hacen propio el siguiente parecer: «He visto este libro, y a mí me parece contiene doctrina sana y católica y muy necesaria para estos tiempos, en los cuales algunos, con gran temeridad, osan reprender la edición Vulgata dada y aprobada por auténtica en el Concilio Tridentino.»

De la Atenas española se lanzó también una impugnación contra la Poliglota pocos años después de publicada. Don Pablo Antonio de Tarsia, en la *Vida de D. Francisco de Quevedo y Villegas* (1), refiere que «escribió D. Francisco en el año 1643 en defensa de Arias Montano un Antídoto muy docto a otra Censura (de la Poliglota) que contra doctor tan célebre sacó un autor anónimo en Salamanca el año de 1579». Esa defensa, al decir de D. Aureliano Fernández Guerra, hase perdido, y de la Censura no resta sino la memoria. «Su procedencia, a juicio de La Fuente, no es difícil de conocer.» Alude, a no dudarlo, a algunos de los que en la Universidad hacían el papel de Rufino, según frase de Fuentidueña, esto es, de algún partidario y abogado del Canónigo vallisoletano. Favoreció asimismo a éste un monje cartujo,

(1) Madrid, 1663, p. 20.

D. Esteban de Salazar, que entretejió una invectiva latina contra Arias citándole por su nombre «para darle, a lo que parece, más calor e incitar a León, que de sí muestra haber sido muy bravo con su mucha lección, que V. P. alaba de mucho celo, como el que V. P. muestra también tener», conforme escribe el mismo Montano (1).

A modo de corolario de todo lo expuesto surge una formidable paradoja: a los hijos de San Ignacio no se les descubre en todo este negocio como partidarios de Castro: aparecen en él consejeros, doctores seglares, agustinos, cistercienses, dominicos, franciscanos y hasta un monje cartujo; y, con todo, únicamente a los Padres de la Compañía se les designa como patrocinadores e instigadores del ex pupilero de Salamanca en la denuncia a la Inquisición de una obra, en cuya composición inmediata solamente ellos, entre todos los religiosos, tomaron parte activa. Por fas o por nefas siempre han de ser los jesuítas el *Christiani ad leones* de Tertuliano.

Queremos completar la materia alegando otro argumento que revela de un modo indirecto la disconformidad de Castro con la Compañía en la cuestión de la Vulgata, y la poca esperanza, por tanto, que debía poner en su auxilio. En carta privada al R. P. Aquaviva escribía lo siguiente el P. Francisco Ribera para justificarse de su conducta en desdeñar a los intérpretes judíos: «Los que se dan al estudio de la Escritura se dan a los rabinos y de los Santos hacen poco caso. Uno de ellos es el Dr. Arias Montano, como se puede ver en sus Comentarios sobre los doce Profetas, donde lo más que dice es de rabinos, y a San Jerónimo y los otros Santos ni los sigue jamás ni los alega» (2). Abundando en esas ideas, presentó a la Junta de los que entendían en la formación del Indice español un memorial a fin de que se prohibiesen enteramente los libros de los rabinos; pero esto dió ocasión al Padre Mariana para exponer su sentir y el de la Compañía en este punto. «En esto y en cosas semejantes, dice, es tenido (Ribera) entre nosotros por persona de buen celo, mas poco acertado; y en Roma y en España ha sido reprendido de semejantes rigores no necesarios..... y así el parecer de este Padre no es el de la Compañía» (3).

---

(1) *Memorias.....*, p. 188.

(2) ASTRAIN, *Historia de la Compañía de Jesús de la Asistencia de España*, t. 4 (Madrid, 1913), pp. 49-50.

(3) *Historia General de España*, p. XXXV.

La Poliglota y el Beato Belarmino

Dos veces estuvo Arias en Roma. Desde antes que se terminara la impresión de la Biblia Regia pensaba que «la bendición del Papa vendría muy bien sobre la obra acabada y presentada a Su Santidad» (1). Redactó una relación en latín «de toda la obra y del motivo de S. M., y el Duque (de Alba) ha escrito al Papa y al Embajador..... pidiendo a Su Santidad la bendición..... para enviarle la primera muestra de ella bendicha». Pero la bendición pontificia no llegaba. San Pío V rehusó el concederla sin ver la Biblia; presentósele la relación de Montano, que la pasó a manos de los Cardenales Sirleto y Tiani, que tropezaron en ella con varias dificultades: no sabían si la traslación latina del Nuevo Testamento añadida era la de Erasmo u otra nueva; si el texto siríaco y su traducción comprendían todo o parte del Testamento Nuevo, suprimidos, como en la impresión francesa, el Apocalipsis, la segunda epístola de San Pedro y otras cosas anticanónicas para los herejes; si contenían los tratados *de arcano sermone* y *symbolis rerum*, cosas inciertas y no averiguadas, sobre todo en lo que mira a lo de *ponderibus* y *mensuris;* pues lo que se junta al texto sagrado ha de ser cierto, y eso de *sermone arcano* suena a cabalístico; si la versión de Pagnini se había alterado con los cambios introducidos: además veían que se citaban al Talmud y Munstero, autores reprobados, y que se imprimía una carta de Masio, sospechoso en Roma (2).

Felipe II ordenó a Montano que se personase en la Ciudad Eterna para allanar las dificultades y alcanzar la licencia pontificia. En Roma encontró a muchos con recelos y suspicacias; pero supo disiparlos. El Pontífice, a quien ofreció la Poliglota, en nombre del Rey, le recibió con agrado y benignidad, y otorgó el privilegio que se le demandaba por *Motu proprio*. Quedó satisfechísimo Arias de esta visita, en que los Cardenales y otras personas de cuenta le agasajaron y consiguió con creces cuanto apetecía. ¡Con qué fruición se la contaba a Ovando! «Mi ida a Roma no fué sin fruto. Yo me hallé allá más conocido que jamás pensara y más bien tratado de S. S. y de todos aquellos señores Car-

(1) *Documentos*, p. 260.
(2) *Memorias.....*, p. 160.

denales que jamás yo pude ni podré merecer, y con un buen crédito en lo de las letras, porque no dije cosa que no tuviese la prueba a canto llanamente..... El Duque de Alba me mostró cartas de dos Cardenales que le escriben haberles pesado a los de aquel Colegio cuando se entendió que yo era partido de Roma..... y que en una Congregación se quejaron al Papa, porque me había dado licencia para salir de Roma» (1).

El segundo viaje no tuvo tan feliz resultado. El Monarca español mandó a Montano, residente en Flandes, que diera la vuelta a España, no sin desabrimiento de éste. Siendo peligroso caminar por Francia, emprendió el regreso por Italia. Llegado a Milán, y no hallando embarcación por las perturbaciones de Génova, partió a ganar «el jubileo de este santo año» en Roma y a ofrendar al Pontífice algunos de sus escritos. Según repite en sus cartas, iba por Italia y Roma pisando una alfombra de flores, pues todos se desvivían en honrarle y obsequiarle. Sin embargo, dos espinas agudas le punzaban. Pretendía permanecer en Italia o Roma con algún empleo oficial para dedicarse de lleno a sus estudios favoritos y poder disponer de los muchos medios que allí había, y de esto nunca se le daban esperanzas. Fuera de eso, la acusación de León de Castro se había difundido en la Ciudad Eterna más aún que en España. En una carta algo enigmática y aduladora al Obispo de Cuenca, le rogaba desde Roma que le aconsejara sobre lo que había de hacer, después de haberle indicado la conveniencia de que se litigase allí el asunto. En otra al Secretario Zayas, de 19 de agosto de 1575, descubre sin ambajes ni paliativos que «había pedido la licencia y favor para tratar aquí (en Roma) de esta causa, que León por solo su consejo ha querido mover».

Sobrábale razón para desearlo por el buen cariz que, en su sentir, ofrecían sus cosas en la capital del Orbe Católico: «Por acá, escribía Arias, se tienen aclaradas (las tinieblas esparcidas por Castro), y lo estarán mientras no muestre León más de lo que ha mostrado, y si lo mostrare también», y un mes más tarde comunicaba a Zayas la noticia de «que todas las otras naciones están muy sentidas de ello (de la acusación de Castro), por parecerles que da a entender estar todos ciegos y que él solo tiene ojos, y como esto ya no es cosa particular, sino general de la Iglesia y de todos los estudiosos y toca al servicio de

(1) *Boletín de la Academia de la Historia*, t. 19 (1891), pp. 496-97.

Dios y de S. M., a todos parece no conviene que se deje de ver en este Juzgado de la Santa Sede, donde esta obra fué presentada, vista y aprobada, y a la cual principalmente pertenece esta causa como a madre y protectora de la verdad católica» (1).

Pero el candoroso Arias se alucinaba por completo; no tenía ganada la causa, como suponía, en Roma. Por este tiempo supo la muerte del Gobernador de Flandes, Requeséns, y pretendió ir a los Países Bajos con algún cargo oficial; no se logró su pretensión; el Rey Felipe II le señaló un puesto en la Junta de los que en España habían de impugnar a los Centuriadores de Magdeburgo, y se vió en la precisión de tornar a la Península.

Es de presumir que el Pontífice cometiera el examen de la Biblia Regia, tildada por León de Castro, a sabios eminentes de Roma; lo que nos consta ciertamente es que encargó el análisis de los salmos de la paráfrasis caldea de la citada obra a uno de los próceres de la ciencia eclesiástica, al P. Roberto Belarmino, que había llegado de Lovaina a la ciudad de los Papas en septiembre de 1576. Así lo asegura Sotwel por estas palabras: *Castigaverat antea jam Biblia Regia, imperante Gregorio XIII, quorum chaldea paraphrasis rabinicis scatebat erroribus* (2). Estampó Le Bachelet la censura del sabio jesuíta en el *Auctarium Bellarminianum* (pp. 660-661), y puede cualquiera que desee leerla. Su título suena de este modo: *Censura in Versionem chaldaicam psalmorum*. Censura sobre la versión caldea de los salmos. Pone reparos en doce pasajes de éstos, pero con esta añadidura preñada de significación: *multa sunt alia de mundo venturo, quae redolent fabulas Thalmud;* hay otras muchas cosas sobre el mundo por venir teñidas de las fábulas talmúdicas.

Alegaremos por muestra algunas correcciones. Ps. 45^{10}: *Astitit regina a dextris tuis*. Caldeo de la Biblia Regia: *Stabit liber legis cum latere dexterae suae*. Todas las otras versiones contienen *regina vel conjux*, y así es en hebreo; mas los rabinos todo lo atribuyen a la ley escrita. — Ps. 69^{3-11} y 16: Lo que se afirma de la Pasión de Cristo, el caldeo lo expone de la cautividad del pueblo de Israel a imitación de los rabinos. — Ps. 118^{12}: *Lapidem quem reprobaverunt aedificantes*. Caldeo:

---

(1) *Documentos.....*, p. 328.

(2) *Bibliotheca Scriptorum Societatis Iesu*, Roma, 1676, p. 720.

Puerum despexerunt aedificatores qui inter filios Isai meruit constitui rex. Así destruyen los rabinos la profecía de Cristo y pervierten la frase, piedra angular, cuyo misterio explican Isaías, el mismo Cristo y los Apóstoles San Pedro y San Pablo.

Una paráfrasis de esa naturaleza no podía aprobarse en Roma, sobre todo en aquellos tiempos en que ardía la lucha contra los protestantes, que denostaban a los católicos por adulterar y estragar los libros santos e interpretarlos a su sabor. Engáñase el hiperbólico panegirista de Montano, González Carvajal, al opinar «que lo único que obtendría (en Roma) tal vez sería que el Papa se estuviese pasivo sin dar crédito a las relaciones de Castro, esperando con indiferencia las resultas de la causa de España». Todavía se equivoca más Vigouroux al certificar que le absolvió el Papa. Y aquí hemos de insistir en que no se busquen trasgos y malandrines que todo lo embrollen en una causa más trasparente que el agua que brota del manantial de la montaña.

Intervención del P. Mariana en la causa de Arias

Una novela entretenida se ha forjado en la intervención de Mariana en el negocio de Arias y Castro. No la inventó del todo Llorente; pero es el que con más deleite y más perfiles y oriflamas la expone, y por eso la transcribiremos aquí: «Los jesuítas formaron esperanza de triunfo (contra Montano y la Poliglota) en esta (elección de Mariana por censor) en que habían tenido mucha parte los medios indirectos y bien disimulados. Mariana mismo confiesa que antes de recibir la comisión se había dedicado a leer la obra con ánimo de dar dictamen; pero, sin embargo, este literato, cuyo carácter severo no se desmintió nunca, frustró las esperanzas de su Sociedad..... Los jesuítas no perdonaron a Juan de Mariana la fortaleza de resistir al espíritu de corporación, según lo veremos más adelante, pues también le hicieron víctima del Santo Oficio» (1).

Hay tal cúmulo de falsedades y tergiversaciones en ese trozo, que lo blanco se convierte en negro y lo sano en podredumbre. Ante todo,

(1) *Historia crítica de la Inquisición*, t. 2, p. 52.

¿quiénes son los jesuítas? ¿Es el General, con su curia y toda la Orden, incluso las misiones de China y de Monomotapa? ¿Qué Pactolos o cornucopias de dichas se les entraban por las puertas con que la Inquisición española condenara la Biblia Regia, en que cabía tanta gloria a uno de sus hermanos, y en cuyas vitelas brillaba repetidamente el nombre de la Compañía de Jesús? ¿En dónde están las cartas, los papeles, los documentos, los billetes cifrados que descubran esas pérfidas maquinaciones? Pues no será porque sus archivos y bibliotecas se conserven incólumes en su poder; que lo que ellos con tanto trabajo, coste e inteligencia reunieron, otros lo disfrutan: *Haereditas nostra versa est ad alienos*, y no precisamente a los amigos, sino a enemigos que tomaron el consejo, como en otro tiempo los fariseos respecto a Jesús, de prenderlos en las palabras: *Consilium inierunt ut caperent eum in sermone*.

Don Vicente Noguera aduce un argumento para probar la intención de los Padres de la Compañía de perder a Arias, del siguiente calibre: «Antes de leer la acusación de Castro se preparaba (Mariana, según propia confesión) para la censura» (1). Luego la Compañía le ordenó esa preparación para condenar a Montano, con la seguridad de que merced a sus intrigas sería aquél escogido por censor en este pleito. Parece increíble que así se discurra; pero siendo contra la Compañía no hay discurso descabellado. En primer lugar, ¿dónde menciona Mariana a su religión? ¿No podía aparejarse por propia voluntad sospechando que tal vez se le entregara la causa? ¿No podía por insinuación del Cardenal Quiroga, grande amigo suyo, o de algún otro Inquisidor? ¿No podía por indicación o deseo del mismo Arias, de León de Castro o de otros..... mil que conocían o preveían la denuncia y las excelentes dotes de Mariana para examinarla? En segundo lugar, ¿con qué apariencia o color de derecho se hace sinónimo censura de condenación? Censura equivale, en el caso presente, a examen, del que podía salir el convencimiento de la inocencia o culpabilidad del reo o conveniencia de sobreseerse la causa. En tercer lugar se ofrece el siguiente dilema: O se percató Mariana del propósito de sus consocios, o no; si lo primero, ¿cómo podía estar un minuto más con aquellos malvados que así atropellaban la justicia y pisoteaban las leyes humanas y divinas y no

(1) *Historia General de España*, p. XIV.

los arrastró al tribunal de la Inquisición? Si lo segundo, ¡valiente perspicacia la suya que no comprendía a sus hermanos, habiendo conversado con ellos largos años en España, Francia e Italia! No se parecía, por cierto, a la del Sr. Noguera, que nada más que de una frase oscura que dejó Mariana escapar de su pluma averiguó, a siglos de distancia, la trama horrible que urdía contra el pobre Arias toda la Orden de San Ignacio. En cuarto lugar: después de cohabitar tanto tiempo con Mariana, ¿no descubrieron sus hermanos su carácter austero, incapaz de torcer la vara de la justicia? ¿Cómo, pues, pusieron los ojos en él para consumar un delito? En fin, para no hacernos interminables, ¿tan estúpidos y necios se supone a los jesuítas que se persuadían, con el atortolamiento de colegiales, que los Inquisidores iban a tragarse como ambrosía un dictamen falso y contrahecho, contra ley y justicia? A Mariana no le incumbía sino dar su parecer, que lo habían de estudiar los Jueces, cotejándolo con los de los otros censores; y ¿pudieron los jesuítas querer que el ilustre historiador lo amañase a su gusto, exponiéndose a las iras de los omnipotentes Inquisidores, a las rechiflas de los inteligentes, a los sarcasmos de sus muchos enemigos, a la indignación de los hombres buenos y sensatos?

En tantos delirios se incurre por sacar de quicio una cuestión llanísima. A Mariana, como afirma Tarsia, «se le nombró por decreto del Rey y del Supremo Tribunal de la Santa y Real Inquisición para que como *Juez desapasionado* diese su parecer». Y es harto problemático, dados el sigilo e imperio con que procedía la Inquisición, que los jesuítas, inclusos los Superiores, supieran dicho nombramiento.

Lo de la venganza ejercida contra el historiador por sus hermanos, es una invención genial de Llorente, en que ha tenido, desgraciadamente, sus secuaces. Es notorio que provino la tempestad del Duque de Lerma, a quien escoció el tratado de *Monetae mutatione* de Mariana, en que se vituperaba su medida desacertada sobre la baja de la moneda. Encomendóse la causa a cierto religioso desafecto a los jesuítas, que, por cierto, se apoderó de un libro secreto del presunto reo, *Las Enfermedades de la Compañía*, y lo entregó a otros, que lo divulgaron con el inocente fin de difamar a nuestra Orden. En cambio, el P. Mariana alegaba en su defensa la licencia del Provincial, puesta al frente de sus *Tractatus VII*, y la aprobación de tres teólogos de su Religión. Y ¿para qué más argumentos? El mismo historiador de España pone de manifiesto la causa de sus malandanzas: «El mal estuvo, dice, en el

prólogo de sus *Escolios del Viejo y Nuevo Testamento*, en que acusé, tal vez con más libertad de la necesaria y conveniente, los fraudes de los destinos públicos, frecuentes entonces entre nosotros; pero calmada la borrasca, y convertida la furia del mar en bonanza, volví a mis acostumbradas tareas.»

¡Qué lejos estuvo Mariana de conocer la perfidia y alevosía de sus hermanos, pregonadas por Llorente! En el libro de *Immortalitate*, al tratar, en el capítulo II, *De amicis*, de los amigos, se derrite de consuelo al pensar que en la patria celestial ha de vivir perpetuamente en compañía de San Ignacio, Lainez, San Javier, Salmerón, Araoz, y, en suma, de 39 jesuítas, que cita, con quienes tuvo especial amistad y a quienes tributa cariñosos elogios. Y en 1619 dedica la primera parte de sus *Escolios del Viejo y Nuevo Testamento* al jesuíta Belarmino y la tercera al jesuíta Schott, y en el prólogo se deleita, como quien saborea mieles, recordando los compañeros del Colegio romano, a quienes colma de encomios, a los PP. Parra, Sa, Ledesma, Toledo, Acosta, Clavio, etc., etc. Al P. Schott le ruega que censure sin indulgencia su libro, y que eso será un insigne corolario a sus beneficios anteriores, a los que se siente muy obligado. El P. Aquaviva, a pesar de que se lamenta del aprieto en que con sus escritos ha puesto Mariana a la Compañía, ordena a los Superiores que se le ayude en lo que se pueda, entrega el Papa la carta que para que se la entregue le envía el Doctor de Talavera y se congratula luego con éste por la conclusión favorable de la causa. Noguera mismo, poco benévolo con los Padres de la Compañía, alega en los apéndices a la Vida de Mariana dos cartas, una del Provincial Antonio Cordeses y otra del P. Pedro Pablo Ferrer, en las que con especial amor y frases regaladas le prestan los favores que Mariana les pedía.

De esta suerte hostilizaban sus hermanos en religión al grande historiador por los desaires que les había hecho en no condenar a Arias Montano.

El informe del jesuíta talaverano, por el enorme caudal de ciencia que atesoraba, sirvió de norte a los Jueces para dirigirse en esta contienda. Conviene que lo desfloremos para columbrar su mérito. En él procede en esta forma: pone la acusación de Castro, respuesta de Arias y su juicio. No en todo desautoriza a León, aunque le nota de nimio en sus quejas, de contradecirse en sus principios, de equivocarse en la creencia de que eran judíos todos los traductores de las siete

traslaciones griegas de la Biblia, de que la Vulgata griega sea la versión de los Setenta, de que una de las dos versiones de Enrique Esteban o Stefano, en sus Biblias con dos textos, proceda de Vatablo, de que no pertenezca a San Jerónimo la traducción de los Salmos sobre el texto hebreo, de que la traslación griega que tenemos la hicieran los Setenta y de que no haya duda de que la interpretación latina de que nos valemos provenga del Doctor Máximo.

A Montano le achacó no pocos defectos en su obra predilecta; la versión de Pagnini, escogida por Arias, favorece a los judíos y hubiera sido preferible otra versión; se muestra Arias poco afecto a la Vulgata e inobservante a veces de las instrucciones regias concernientes a la composición de la Poliglota; hay falta de uniformidad en la obra, omisiones inexplicables de algunos prólogos de San Jerónimo, alabanzas de autores condenados por la Iglesia, retazos en la versión caldea que autorizan los delirios judíos, impropiedades inductoras a errores en la traducción siríaca de Fabricio, falta de crítica y falsedades en la deducción fabriciana de las raíces caldaicas, ciertas heces en las frases de la Escritura de Windsmadstadt, inhabilidad en la selección de opúsculos, principios lulianos en el libro llamado *Joseph*, interpretaciones de nombres sagrados por la cábala, y citación de los libros de Misnah, vedados por los Papas.

Véanse estos ejemplos en particular. Mandó Felipe II a Arias que no alterase el texto de la Poliglota Complutense; pues en el Ps. 21^{27}, en vez de karu, *foderunt*, que se leía en la de Alcalá, puso la Regia kaari, *sicut leo*, y al margen karu, cambio que destruye la profecía en él contenida. Y lo raro es que en los tomos III y VIII de la de Amberes aparece esta palabra con diversos puntos, lo que no arguye sobrada constancia. — En el Ps. 15^{10}: *Non derelinques animam meam in inferno, neque dabis sanctum tuum videre corruptionem*, pone la de Montano *in sepulcro, neque dabis misericordem tuum videre foveam.* Y en los idiotismos sostiene Arias que *anima* se toma *pro corpore*, con lo que favorece la interpretación de Teodoro Beza y deshace el testimonio escriturístico del descendimiento de Cristo a los infiernos, dando inoportunísimamente armas a los herejes que traen guerra en este punto con la Iglesia Católica. En su respuesta a Castro atestigua Montano que la voz *fovea* la entiende por corrupción; pero entonces, ¿a qué usurpar aquel vocablo, si quería significar este otro? Aunque, a decir verdad, aquí sigue a León Judas, hereje zuingliano, que interpreta *fo-*

vea por sepulcro, y quiere demostrar la corta estancia de Cristo en la tumba. — En Prov. 30^{19}, a *Viam viri in adolescentia* sustituye *Viam viri in puella*, sin advertir que el hebreo aduce la voz *halma* que significa, no una adolescente como quiera, sino una virgen; con lo que se prueba la virginidad de María en Isaías 7^{14}, *Ecce virgo* (halma) *concipiet*.....

A pesar de todo, concluye el censor, no conviene prohibir la lectura de una obra de tanta utilidad e importancia; deben disimularse los defectos, y si esto no se quiere, adviértansele para que los corrija. «Luego que se hizo pública la censura, escribe D. Vicente Noguera, mereció el mayor aplauso, y el Sumo Pontífice Gregorio XIII, según afirma Mariana, deseó verla, la pidió, y se le remitió una copia» (1).

Más adelante, en 1628, el erudito clérigo menor, Andrés de León, ponía no pocas ni flojas tachas a la Biblia Regia, hasta llegar a afirmar que la edición Vulgata latina de ella abunda en errores y contraviene al decreto pontificio, y que por el fuerte y constante clamoreo de los doctos contra la paráfrasis caldea, la tuvo siempre por sospechosa (2). Los críticos posteriores han hecho sus observaciones a la Poliglota. De Pagnini, testifica Ricardo Simón que despreció a los antiguos intérpretes de la Escritura y que su versión es oscura, bárbara, llena de solecismos; y de Arias que aumentó las faltas de Pagnini, alteró, en dondequiera, el sentido del texto y tradujo las palabras hebreas a la letra, según su significación más vulgar, sin observar si cuadran o no en los pasajes donde las emplea (3). Calmet declara que reproduce la de Amberes los errores de la Complutense, en la que se enmienda el contexto de los Setenta, en muchos lugares, para conformarlo al hebreo y la Vulgata, que el texto latino discrepa en algún pasaje de los manuscritos antiguos y de la Vulgata de Clemente VIII, y que el caldeo en no pocos sitios se ve reformado; ningún texto, a excepción del hebreo, retiene la primitiva pureza (4). Con lo que intentamos mostrar que Mariana, en su juicio, no discrepa de lo que otros varones doctos, no pertenecientes a la Compañía, han opinado y sentido.

---

(1) *Historia General de España*, p. XXIX.

(2) RODRÍGUEZ DE CASTRO, *Biblioteca Española*, t. I, p. 532.

(3) *Histoire Critique du Vieux Testament*, A Rotterdam, 1685, p. 644.

(4) *Dictionarium Historicum Criticum Chronologicum, geographicum et Litterale Sacrae Scripturae*..... Lucae, MDCCXXV, p. 11.

Impresión de Arias Montano

Al Doctor de Fregenal se le han hecho resonantes panegíricos y apoteosis. Los enemigos de los jesuítas, para abatirlos, le han encaramado a las estrellas, y suelen siempre escoltar su nombre con los epítetos de «insigne virtud, de singular ciencia y erudición en las divinas y humanas letras». Otros escritores, prendados de su saber, le han apellidado el rey de nuestros escriturarios, y no aciertan a considerarlo sino cercado de un nimbo resplandeciente de gloria. Bien está: sin aminorar sus excelencias, séanos permitido estudiar el carácter de Arias, limpio de los colores que le desfiguran.

En su copioso epistolario, podremos notar que poseía una sensibilidad exquisita de poeta y una naturaleza impresionable. Cuando se le contrariaba o las cosas no resultaban a su placer, se melancolizaba y discurría bajo el peso de su fantasía excitada. En 10 de octubre de 1579, por desatenciones que pensaba haber recibido de Felipe II, escribía a Zayas desde el Escorial: «Si Dios no nos tuviera de su mano, asaz materia se ofrece cada día para henchir cerebro, corazón, estómago, bazo, y por concluir cuerpo y alma de melancolía.» Al concluir su oficio en Flandes, importuna a Zayas para que se le mande a Italia o Roma a fin de redactar sus obras, en que se cifra el servicio de Dios, y no quiere tornar a España ni a la Peña de Aracena por no tener aparejo ni ayudas para sus estudios (18 de abril de 1574). No pasa medio año (9 de octubre de 1574) cuando pide a Su Majestad se le permita recogerse en la Peña o en algún retraimiento más apartado, y «todo cuanto he pretendido hasta ahora no pasa de aquí».

Pero va a Roma, y ya intenta permanecer allí para engolfarse en sus tareas literarias, en que será servido Dios y el Rey y «son sin número las cartas que me encargan la conciencia para que yo pase adelante en estas obras.» Así hablaba el 29 de julio de 1575, y el 22 de marzo de 1576 solicitaba, so color de pago de deudas, un empleo en Flandes para asesorar al nuevo Gobernador, y en orden a lograrlo hace un buen panegírico suyo. Lo extraño es que en 12 de agosto de 1575 escribía al Obispo de Cuenca que había demandado licencia a Su Majestad para tornar a España con el fin de acudir al remedio de las acusaciones de León de Castro; y en 19 del mismo mes a Zayas, «yo me he hallado en la plaza de esta justa y debo oponerme a ella, pues

tengo la causa de ello y no he sido el que levanté el polvorino»; y ahora, en 22 de marzo, «en breve afirmo a v. m. delante de Dios, que en ninguna cosa me tocan (las acusaciones de Castro) que me puedan dar a mí por autor de ella, que no soy obligado a responderles (a Castro y sus secuaces), ni aunque vaya a España les responderé tampoco».

Bastan estos rasgos, que podían multiplicarse, para comprender que la imaginación de Arias debía ser un poco soñadora y propensa a exaltarse con los reveses y vaivenes de la vida. Una prueba de lo mismo se ve en la opinión que se había formado de la Poliglota. Era «la mayor obra que en género de letras ha salido al mundo impresa», «excelente y sin tacha», «estimada y encarecida», «insigne y universal», «admiración de toda la Corte romana», algo que toca al servicio de Dios, bien universal de la Iglesia, renombre de Su Majestad y autoridad de nuestra nación, de la cual ha salido este bien, este tesoro para la cristiandad. Por eso se persuadía que los rumores de León de Castro «se desharían fácilmente vista la obra por los hombres doctos que allá (Roma) hay»; afirmaba que no pedía favor, sino justicia, con buena inteligencia de las cosas, y «confío en Dios y en mi justicia».

Cuál, pues, no sería su asombro cuando Mariana, examinada la causa, no reprobó en absoluto a León de Castro, y no le concedió enteramente la razón a él, a quien Dios «había hecho tanta merced en los estudios». ¡Con qué ojos de espanto leería que su obra sin tacha las tenía, y no pocas ni cortas en sentir del historiador talaverano, que juzgaba la Biblia Regia con cierto aire de superioridad! Realmente, «se ofrecía materia para henchir cerebro, corazón, estómago y bazo..... de melancolía». Y dominado de ella revolvía en su mente, coloreada por el pincel de su fantasía, que ese juicio, sin verdadera razón objetiva, provenía únicamente del odio de Mariana a su persona inocente; y como se ostentaba el jesuíta de Talavera arrogante y desenfadado en su dictamen, sin hacer caso de la ciencia de Arias, que tanto crédito le había granjeado entre los Cardenales, se imaginó éste que se conducía su censor como si él solo supiera y celase la verdad y la justicia. Por otra parte, el no reprobar totalmente la sinrazón de Castro, le daba que sospechar que podía existir alguna complicidad entre el Canónigo vallisoletano y los jesuítas a quienes representaba Mariana.

Esto acaecía hacia 1581; pues el 15 de abril de ese año suscribía en la Peña Aracenense las objeciones de Castro y sus respuestas, inser-

tas en la Biblia Interlineal de Orleáns. Muy poco después se le brindó ocasión de imprimir de nuevo la Biblia hebrea, con la interpretación latina de Pagnini (1584), en que se había encarnizado León, y la aprovechó para desfogar su malhumor contra los que reputaba causadores de su amargura. No sólo no es cierto, pues, que los hijos de San Ignacio se irritaron contra Mariana porque no anatematizó como hereje a Montano, según pretenden Llorente y otros, arbitraria y antihistóricamente, sino todo lo contrario; Arias se enojó con los jesuítas porque el P. Juan de Mariana censuró desfavorablemente en varios pasajes su obra favorita que llevaba en la niña de los ojos. El Sr. Menéndez y Pelayo se dejó influir de la leyenda negra contra la Compañía al escribir (*Heterodoxos*, t. 2, p. 696) que «Mariana, varón de severísimo juicio, e incapaz de torcer la justicia, a pesar del poco amor de Arias Montano a la Compañía» (resolvió en su favor). Nadie ha probado que al dar su decisión Mariana desamase Montano a los jesuítas, como supone el sabio polígrafo montañés.

Testimonio auténtico de Arias contra los jesuítas

Vamos a entrar de lleno en la acusación de Montano, desfavorable a la Compañía, de que se han valido sus adversarios como de una máquina formidable de guerra y un ariete demoledor contra ella. La reproduciremos tal como la traduce Noguera, expondremos los errores que ha ocasionado y analizaremos su valor.

«Habíamos procurado seguir, dice (Montano), la diligencia de Pagnino, como lo hemos manifestado, aunque no teníamos noticia hasta ahora que ningún hombre docto, ni de buena intención, lo hubiera desaprobado, a excepción de cierto Erostrato, que pensó, en mi concepto, llenarse de gloria con desacreditar los trabajos de los teólogos de su tiempo y aun del pasado, señaladamente declarando la guerra a Pagnino. Este, ya que no pudo alcanzar vivo a Pagnino, se propuso despedazar mi reputación, como si yo tuviese la representación de todos los demás, protegido del favor y consejo de ciertas gentes, que persuadiéndose que ellas solamente saben, solamente viven bien, que nadie como ellos sigue y busca a la Compañía de Jesús, jactándose de que ésta es su profesión, sin haberles dado motivo mostraron ojeriza contra mí, el más humilde e inútil discípulo de Jesús. Ellos abusan de

los talentos y nombres de aquellos a quienes pueden ocultamente inducir para sus fines. Conozco sus mañas, pero no quiero descubrir de qué familia son, ni declarar su nombre. En el manejo de los negocios usan de grande e inconcebible secreto, aunque fácilmente le penetran los que proceden con más sencillez y franqueza. No tardará mucho a revelarle la virtud de aquel que iluminará lo que se esconde en el corazón y se oculta entre las tinieblas; entonces cada uno tendrá el premio que merezcan sus obras» (1).

Noguera no traduce con exactitud las palabras del original *nactus fortassis opportunitatem in quorundam animis et consiliis;* no valen protegido del favor, sino aprovechando tal vez la oportunidad en los ánimos y consejos de ciertas gentes. También se deja en el tintero las frases *atqui hi quod neminem, qui alias bene audiat, palam improbare audent:* y éstos que no osan reprobar a las claras a nadie de buena fama.

Sobre esta fraterna del Comentarista frexnense a los jesuítas se ha desbarrado en grande, por no ser fácil encontrar el libro que la contiene. El Sr. Altamira, en su *Historia de España* (2), asegura que se incluye en el Prefacio de su Biblia Poliglota; no hay tal cosa; en ninguno de los dos prólogos se halla. La *Tuba Magna* del carmelita Enrique de San Ignacio, vasto arsenal de armas contra los aborrecidos jesuítas, cae en el mismo engaño, con la agravante de que alega expresamente el año 1572 (3). A raíz de la expulsión de los Padres españoles en 1768, salieron a luz pública dos ediciones madrileñas del *Retrato de los Jesuítas*, una de la oficina de Gabriel Ramírez y otra de la casa de la Viuda de Eliseo Sánchez; en ese Retrato o Caricatura se introdujo un párrafo con la invectiva encabezado de este modo: «En los preliminares de la Biblia de Amberes»; por este nombre se entiende la Poliglota que, como hemos indicado, no la encierra. Sin duda que el Retrato se apropió ese epígrafe de los *Annales de la Société des soi-dissans Jésuites* que lo trae, pero en la nota pone esta cita: «In Comment: De varia hebr. Lib. scriptione Bibliis inserta»; en vano se buscará en este párrafo el testimonio de Arias.

Nos ha sorprendido que Reusch, generalmente tan remirado en sus

---

(1) *Historia General de España*, p. XIII.

(2) T. 3 (Barcelona, 1906), p. 391.

(3) LIBERIO CÁNDIDO, *Tuba Magna mirum clangens sonum*, t. 1, p. 2.

alegaciones, se equivoque en este punto. En el volumen segundo del Indice de Libros prohibidos (1) apunta que se contienen las palabras de Arias en el tomo VIII de la Biblia Regia; pero en este tomo no hay vestigio de ello. Don Vicente de La Fuente, en su biografía de Castro, afirma que Montano «en una de sus obras describe el carácter de León de Castro y de sus émulos», y remite a la intitulada *In commentatione de varia hebraic. lib. script. et lectione*, Antuerpiae, 1584; no existe semejante libro. La Fuente tuvo a la vista, aunque no entendió, la cita de Noguera, exacta, aunque un poco enrevesada, en la Vida de Mariana. Por el contrario, el P. Huylenbroucq, S. J. (2) puso alguna sombra de duda en la veracidad de la diatriba de Montano por no puntualizarla bien los adversarios de la Compañía.

Mas no hay asomo de duda que brotó de la pluma de Arias Montano. Se halla en la *Biblia Hebraica eorundem latina Interpretatio Xantis Pagnini Lucensis, recenter Benedicti Ariae Montani Hispal. et quorundam aliorum collato studio, ad hebraicam dictionem diligentissime expensa. Accesserunt et huic editioni Libri graece scripti, qui vocantur Apocryphi; cum interlineari interpretatione latina ex bibliis Complutensibus petita. Antuerpiae, ex Officina Christophori Plantini*, M. D. LXXXIIII (3). En los preliminares de esa Biblia se inserta el tratado *Benedicti Ariae Montani De Varia Hebraicorum Librorum scriptione et lectione Commentatio*, y en el párrafo segundo *De Versione similitudine et varietate* léense las famosas palabras de Arias tan traídas y llevadas por los jansenistas y émulos de la Compañía.

Si fríamente se examina el párrafo del Doctor de Fregenal, se echará de ver que admite atenuaciones. Escrito en un estado de exaltación y acedía no hay que admirar que la pluma se extralimitase: recogió las injurias de los enemigos de los jesuítas y se las arrojó a éstos al rostro; no adujo, ni pudo aducir, porque no existían pruebas de tales recriminaciones. A cinco se reducen éstas: 1.ª Acaso (fortassis) se apoyó León en los consejos y ánimos de los Padres de la Compañía. 2.ª Ellos sólo saben, ellos sólo viven bien, nadie como ellos busca a

---

(1) *Der Inder der Verbotenen Bücher*, t. 2 (Roma, 1883), p. 1.223.

(2) *Vindicationes alterae*, Gandavi?, 1713, p. 218.

(3) Un ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid, sección de raros, signatura R-17957.

Jesús. 3.ª Sin motivo le odiaron. 4.ª Aprovéchanse y abusan de talentos y nombres para conseguir sus fines. 5.ª Usan de secreto increíble en sus negocios, pero fácilmente penetrable a los que se conducen más sencillamente.

Desde luego salta a los ojos el acaloramiento de Arias; porque confesando ser dudoso el favor de los jesuítas a León, los insulta y denigra ciertamente y los presenta como odiándole a él sin motivo. Aun dando de barato que le protegieran, como le protegían los rigoristas, no argüiría eso su odio personal a Montano, sino su anhelo de que triunfaran sus opiniones. Pero ya hemos patentizado que no hubo tal protección y que las opiniones de la Compañía tocantes a la inteligencia de la Vulgata diferían de las del Canónigo de Valladolid. La segunda inculpación es tan falsa y sin sustancia que el mismo Enrique de San Ignacio la interpreta como una fórmula del orgullo desmesurado de los hijos de San Ignacio; como no se alegan hechos, no sabemos en qué se funda. Acaso no fuera tan fácil hallar entre ellos algunos que presumiesen haber hecho una obra literaria sin tacha, o que encomiasen sus dotes singulares para asesorar a los Gobernadores de Flandes, etc. Sobre la tercera culpa que les achaca no hay rastro en nuestras historias. Los enemigos de la Compañía se han visto y deseado para explicar tal odio. Llorente se remonta al Concilio Tridentino, en donde nació el que se lo cobraran algunos jesuítas por no someterse a Lainez y Salmerón; esto no es sólo soñar despierto, sino burlarse de la historia, que enseña lo contrario: que allí debió contraer estrecha amistad con los Padres de la Compañía. Noguera, con el mismo fundamento que Llorente, es decir, sin ninguno absolutamente, fantasea que la Orden de San Ignacio pretendía anular a Montano por hacer sombra a sus literatos. Trabajo se le mandaba a la Compañía si quería destruir a los literatos que, como las flores en primavera, nacían en todas las regiones de España. Arias, además, ¿en dónde hizo sombra a los jesuítas? En la Poliglota no compitió con ellos, sino que utilizó sus servicios. En Trento, hojéese a Ehses y sus documentos fidedignos, y se advertirá que distó mucho de rivalizar con Lainez y Salmerón. En el Sínodo provincial de Toledo no se encomendó por cierto a él, sino a un jesuíta, la redacción de las actas después del fracaso del insignísimo anticuario D. Juan Bautista Pérez.

En cuanto a la cuarta imputación, no merece reconvención aprovechar los talentos y nombres de otros si los fines son buenos; el abuso,

ciertamente, se debe cercenar; los jesuítas no gozan el don de la impecabilidad, y quizá algunos tropezaran en esa falta por celo excesivo. Se contradice en lo último que les echa en cara y que tampoco parece reprensible. ¿Cómo se compadece que empleando un grande e inconcebible secreto los que obran con más sencillez lo descubran fácilmente? Bravo secreto que *fácilmente* lo averiguan los *sencillos*. No hay precepto que de suyo vede guardar secreto en los negocios; loable es observar en ellos una prudente reserva y no trompetearlos en las calles y en las plazas, cómo los hipócritas sus buenas obras.

Carecen, pues, de base las inculpaciones de Arias, que, por lo demás, no son suyas siquiera. Su despecho y excitación nerviosa le hicieron ver en el informe de Mariana al jesuíta dibujado, o, mejor, caricaturado por sus émulos, y su mano, dirigida por sus nervios, mojó en bilis la pluma para reproducirlo en una obra tan grave y seria como la *Biblia Hebraica eorundem latina interpretatio*.

Testimonio equivocadamente atribuído a Montano

Una equivocación o alucinación han sufrido algunos escritores modernos que corre peligro de tomar incremento si no se la ataja oportunamente. En la obra *Arias Montano*, de la Colección Hispana, debida a D. Luis Morales Oliver, se lee el siguiente párrafo: «Los que más nos han dado que hacer han sido, entre los teólogos, Erasmo, y entre los jesuítas, Carolo Molineo» (p. 163). Son palabras que se atribuyen a Arias, dando cuenta a su amigo Oviedo de la composición del Indice Expurgatorio impreso en Amberes en 1571. Trasladaba esas locuciones el Sr. Morales de D. Marcos Jiménez de la Espada en la Correspondencia de Arias Montano con el Licenciado Juan de Ovando (1). Acudimos a verificar la cita y la encontramos puntualísima; sólo que ni el esclarecido Sr. Morales, ni Jiménez de la Espada, pararon mientes en que el Doctor frexnense no pudo haber proferido disparate de tal jaez.

¡Carlos Molineo, esto es, Charles Dumoulin jesuíta! *Lippis et tonsoribus*, a todo el mundo era notorio que se trataba de un abogado de

(1) *Boletín de la Academia de la Historia*, t. 19, 1891.

París, que abrazó el calvinismo para transformarse más tarde en luterano. Escritor de nota, blandió su pluma contra los fueros de la Santa Sede y del Concilio Tridentino, y halló, según se refiere, las verdaderas fuentes del derecho francés, sentando sus reglas fundamentales. Ya del tenor mismo del párrafo de Arias se colige que no se refería a los jesuítas; no existe la contraposición o contraste que en él se pone de resalto entre teólogos y jesuítas, que se concilian armónicamente; y lo hay entre teólogos y jurisconsultos, que divergen por razón de la materia.

Mas toda duda se desvanece, como nube de humo, con sólo recorrer el *Index Expurgatorius Librorum qui hoc seculo prodierunt vel doctrinae non sanae erroribus inspersis vel inutilis et offensivae malidecentiae fellibus permixtis, juxta Sacrum Concilii Tridentini decretum, Philippi II Regis Catholici jussu et auctoritate atque Albani consilio ac ministerio in Belgia concinnatus, anno M. D. LXXI. Antuerpiae, Ex Officina Christophori Plantini, Prototypographi Regii M. D. LXXI*, trabajado por Arias con otros colaboradores. Distribuye el Indice las obras en los siguientes grupos: theologi libri, jurisprudentiae, medicina, philosophiae, mathematici, humaniores disciplinae. Entre los teólogos se descubre a Erasmo; y en la página 32, bajo el epígrafe de «Jurisprudencia», aparece Carolus Molinaeus, Parisiensis, scripsit primam partem Commentariorum ad consuetudinem Parisiensium multo tempore antequam in haeresim laberetur, videlicet anno 1538 (no había aún nacido la Compañía)..... In hoc opere nihil est quod haeresim sapiat, quapropter illud admittitur. Idem scripsit analyticam explicationem L primae et secundae de verb. oblig. impressi Lugduni anno 1562. Tollatur tota epistola, etc.

En algunos Indices hemos notado que al nombre y apellido del hereje acompañan las iniciales J. C., para significar su calidad de Jurisconsulto: ¿no provendrá de una mala interpretación de esas letras, jesuíta por jurisconsulto, el que se haya puesto tal dislate en la pluma del sabio de Fregenal?

La epístola de Arias a Felipe II sobre la Compañía

Los *Annales de la Société des soi-dissans Jésuites* transcriben en son de triunfo la famosa carta que el Dr. D. Benito Arias Montano enderezó a Felipe II contra los jesuítas desde Amberes el 12 de febrero de 1571. Contiene estos puntos: «1.° Una de las cosas que V. M. ha de mandar encarecidamente al Gobernador y Ministros es..... que no se embaracen con los teatinos o jesuítas, ni les den mano alguna en los negocios, ni los adelanten en autoridad o hacienda más que al presente están en estos estados, y especialmente que el Gobernador no se encargue de predicador de ellos.....; esto cumple tanto como lo que más al servicio de V. M. 2.° V. M. tenga por cierto que de sus pretensiones y fines, ingenios y fuerzas que ponen para conseguirlos, hay pocos en España que tengan cogidas más en número, ni más ciertas prendas que yo, y no de un año, sino de más de quince a esta parte. 3.° El Duque de Alba ha estado algo tibio en las cosas que han pretendido aquí en su tiempo..... y al presente, con la nueva del nuevo Gobernador, triunfan y se jactan tendrán más comodidad y autoridad de la que querrán, porque dicen (según su lenguaje) que el Gobernador que aquí viene todo es suyo. 4.° Quise (según mi debido) dar noticia de ello a V. M. por mano de Martín Gaztelu, Secretario, sin que él entienda el fin de ella: porque sé bien los espías que tienen en todas partes para saber cuanto pasa de sus negocios, de los ajenos, y una dañosa y disimulada enemistad ejercitan contra las personas de menos autoridad que por alguna manera entiendan tocan en sus cosas fuera de su gusto.»

Según declaran los *Annales*, se incluye esta carta en los *Recueils de Pièces* imprimées par ordre de L'Université de París y se custodia en todas las Bibliotecas públicas. Pero tan decantada epístola, ¿es genuina? Hay un sin fin de razones para tenerla por espuria y por impostura. Y lo primero que ocurre preguntar es: ¿dónde está el original? Nadie lo ha presentado ni visto: habiéndose descubierto una mina de cartas auténticas de Arias en Simancas, ésa no aparece. Y, ¡suerte singular! Fueron los enemigos mortales de la Compañía los que tuvieron la inefable dicha de encontrar esa joya. Si hubiera sido algún investigador imparcial y sesudo el que la publicase, podría tener algún viso de verdad; pero divulgada por aquéllos, su autenticidad, si no se derrumba,

se tambalea. Además, apenas hay copias que entre sí concuerden. Cotejada la que se halla en el manuscrito 19385 de la Biblioteca Nacional de Madrid con la impresa en los *Annales*, se advierten 36 variantes cuando menos.

Tampoco se explica satisfactoriamente que cumpliendo Arias en carta de 5 de febrero de 1571 «lo que se le ordena de parte del Rey que escriba franca, libre y abiertamente y bien largo todo lo que siente y conviene al servicio de Dios y de Su Majestad y al bien y tranquilidad de esta provincia», omita el aviso de que no se les dé mano a los jesuítas en Flandes, cosa que «cumple como lo que más al servicio de V. M.» Y luego, en otro como pegote, sin aludir a la carta de 5 de febrero ni a las órdenes reales, se añade lo de los jesuítas, y se remite por medio de Gaztelu y no de Zayas, «en cuyas manos, después de Dios, ha puesto mis suertes», y a quien «yo escribo tan abiertamente como a mi corazón propio». La mención de los espías en este caso no deja de ser bufo y ridículo, puesto que se trataba de la entrega de la carta al Rey en propias manos.

Ni abonan su genuinidad los caracteres intrínsecos. Afírmase que por más de quince años recogía prendas de la falsía jesuítica; precisamente hacía ese tiempo que para vivir alejado del bullicio mundanal se había retirado a la Peña de Aracena, magnífico lugar para enterarse de la conducta de los hijos de Loyola. Pues en Flandes no creemos que los espiara mucho: desde Amberes escribía el 5 de febrero de 1571 que «he estado tan ocupado el tiempo que he residido en esta tierra, en lo que toca a la expedición y ejecución del mandado a que vine acerca de la impresión de la Biblia Católica, que no he tenido espacio para atender con algún detenimiento a las cosas públicas y particulares de la tierra».

Pugna patentemente el documento con las manifestaciones legítimas de Arias contra los jesuítas en 1584. No podía asegurar que éstos le odiaban gratis y sin haber dado motivo alguno, si le pertenecía la carta de 1571, en que aconsejaba al Soberano de España que los atase corto y tratase peor que a parias y al detritus de la república. Ni se aviene el pintarlos aquí llenando los aires de quejas y lamentos contra el Duque de Alba y gloriándose de que dispondrán del futuro Gobernador a su talante, con el impenetrable secreto que decía en 1584 observar en sus negocios.

Contradice a las aseveraciones y proceder de los Padres de la

Compañía. Tan lejos estaban de creer en el cambio de Gobernador, que el 28 de enero de 1570 escribía el P. Diego de Acosta, Superior de los Padres de Amberes, a San Francisco de Borja: «De la ida del Duque (Alba) no hay mención..... y lo que se entiende es que él se queda aquí muchos años, y para ello hay razones muy eficaces, y su proceder lo demuestra en ir tan despacio en la mudanza que pretende hacer en estos Estados» (1). Un mes más tarde no había mudado de criterio: «Por otra parte está ahora muy de asiento aquí (el de Alba) y ha ordenado armar algunas naos para asegurar el mar.» El P. Trigoso, sucesor de Acosta, en 5 de enero de 1571, no hacía la más mínima memoria de la salida de Alba, antes bien parece que creía en su permanencia; porque se lamentaba de que pusiera obstáculos a la concesión de un sitio que Felipe II había pedido para los Padres.

Realmente, los jesuítas de Amberes y su proceder no podían dar ocasión a que se trazase el borrón que se traza en la carta supositicia. En 1568 entraban en aquella ciudad dos jesuítas requeridos instantemente por los comerciantes españoles para que los adoctrinasen y asistieran espiritualmente, el P. Juan Javier y el P. Diego de Acosta, Superior, del que decía San Francisco de Borja: «Es de muy escogido talento para predicar y leer y se ha ejercitado en gobierno.» Había enseñado Filosofía en Roma, Teología en Nápoles, Salamanca y Granada, y en todas estas ocupaciones, así como en las de Rector de varios Colegios y Provincial de la Andalucía, dió ejemplos de prudencia, virtud y sabiduría. El beato Belarmino buscaba con afán sus manuscritos *De Trinitate*. Reemplazóle, por causa de enfermedad, el P. Trigoso (no Trigosa, según escribe Morales Oliver, p. 285) que, andando el tiempo, vistió el sayal de los capuchinos y compuso *Sancti Bonaventurae..... Summa Theologica*, Romae, 1593, Lugduni, 1616, de la que testifica Boverio (2) ser estimada con justicia por todos los varones doctos, hacen asimismo grande aprecio los PP. Franciscanos, editores de las obras de San Buenaventura, impresas soberbiamente en Quarachi. El Sr. Martínez de Villar, en su *Tratado del Patronato*, *Antigüedades*, *Gobierno y Varones ilustres de la ciudad y comunidad de Calatayud*

(1) *Monumenta Historica Societatis Jesu.* Sanctus Franciscus Borgia, Matriti, 1911. Carta 287.

(2) *An. Cap.*, t. 2 ad. 1593.

(p. 521), escribe que «salió tan aprovechado (en la Compañía) como suelen los que profesan aquella santa Religión: por vacar a la contemplación retirado de las ocupaciones, aunque tan santas, en que lo empleaban, como él mismo lo dijo, profesó la de los santos PP. Capuchinos». Varones tan excelentes no es concebible que dieran pie a siniestras acusaciones, o que permitiesen que sus pocos súbditos las dieran.

Sin contar con eso, sabemos perfectamente lo que apetecían, porque consta en sus cartas, que puede leerlas cualquiera, y que ellos jamás imaginaron que habían de ver la luz pública; deseaban que no les pusieran trabas y tropiezos en la propagación y predicación de la fe católica, en la defensa del catolicismo contra las arremetidas de los herejes y en los desvelos por el florecimiento de las buenas costumbres. Regocijábanse en sus triunfos espirituales y entristecíanse con las contradicciones que, en su sentir, redundaban en perjuicio de la Religión verdadera y provecho de la heterodoxia. Ni una palabra, ni una queja se hallarán en ellos que no se encaminen a ese blanco. Hombres así, ¿no merecían ser refrenados y vigilados?

La verdad es que Felipe II se portó con los de la Compañía como si tal carta fuese un mito; porque, según nota Huylenbroucq, los favoreció mucho en aquellas regiones y vió con buenos ojos que los Gobernadores los amparasen y se valieran de sus servicios.

Otros escritos atribuídos falsamente a Montano

El Sr. Altamira atestigua en su *Historia de España* (t. 3, p. 391) «que también se le atribuye (a Arias) la redacción de la célebre Monita Secreta de la Compañía de Jesús que otros autores creen documento de ésta». Acaso tomara la noticia del desdichado *Diccionario Histórico..... de autores..... y extremeños ilustres* del Sr. Díaz y Pérez (1), atiborrado de equivocaciones; en él se asegura que la carta antes mencionada acompaña al adjunto documento Monita Secreta que observaban los Padres de la Compañía de Jesús, y que pertenecen a Montano.

Nada más falso que la adjudicación de Monita al sabio de Fregenal. El P. José Eugenio de Uriarte prueba hasta la saciedad, y con más

(1) Madrid, s. a., t. 1, p. 51.

claridad que la luz de mediodía, alegando el proceso contra el impostor, que fabricó el libelo un expulso de la Compañía, polaco de nacimiento, llamado Zaorowski (1). La insinuación del Sr. Altamira de que otros autores la reputan de la Orden de Loyola, la deshizo un decreto de 28 de diciembre de 1616 de la Congregación del Indice al proscribir tal engendro por ser falazmente atribuído a la Compañía, calumnioso y lleno de difamaciones. Indirectamente destruye también dicho decreto la paternidad de Montano, porque un hombre serio y religioso como el Comentarista frexnense, no puede ser autor de un tejido de calumnias y difamaciones.

Pero, en esta ocasión, han trabucado y confundido ciertos autores las especies: no es Monita lo que se achacó a Arias, sino otro escrito bautizado con distintos nombres. Gallardo le denomina «Apología contra la Economía jesuítica por el insigne Dr. D. Benito Arias Montano....., varón de admirable virtud y singular ciencia en las divinas y humanas letras. Año 1571. Es un manuscrito en 4.°, de 14 fojas, letra del siglo XVII. Principia: Que la Compañía de Jesús se plantase en la viña de Cristo. Acaba: En Amberes, a 18 de Febrero de 1571» (2). No señala el lugar donde yace depositado; mas el Sr. Cejador, discurriendo mal, a su manera, hace decir a D. Nicolás Antonio que se guarda en la Biblioteca Oxoniense, lo que es completamente inexacto. El insigne bibliógrafo afirma que en los opúsculos de Pablo Colomies, editados en París en 1688, halló estas palabras: «Acusado, por su preclaro trabajo en la edición de la Biblia Regia, de diversas herejías, redactó en castellano una Apología que cogida en el saco de Cádiz por los ingleses, la transportaron éstos a su patria, y se conserva aún ahora, como preciosa reliquia, en la Biblioteca de Oxford» (3). No alude ni puede aludir a la Apología mencionada por Gallardo, porque en 1571 no conocía Arias ni las acusaciones de Castro, todavía inéditas y sin formular, ni las de los jesuítas, porque éstos jamás le acusaron de nada. Mariana, por mandato de la Inquisición, dictaminó hacia 1581 sobre su contienda con Castro, y le eximió de toda nota de herejía.

---

(1) *Catálogo razonado de obras anónimas y seudónimas*, t. 1, p. 449, n. 1.316.

(2) *Ensayo de una Biblioteca española de libros raros y curiosos*, t. 1 (Madrid, 1863), p. 291, n. 264.

(3) *Bibliotheca Hispana*, Nova., t. 1 (Madrid, 1780), p. 210.

Si en el libro que menciona Colomies se justifica de los reparos de Mariana, no de los jesuítas, que no se los hicieron, debe ser ese escrito posterior a 1581.

A juzgar por su comienzo, la Apología citada por Gallardo no difiere de la obra que en otros manuscritos se intitula *Relación del modo con que se gobiernan los Padres de la Compañía*, y en otros *Artificio de los jesuítas modernos en las Cortes de los Príncipes. Avisos muy útiles, por el Dr. D. Benito Arias Montano*. Es un centón de fábulas monstruosas y consejas divertidas sobre los jesuítas, a quienes se imputa que comercian en perlas, rubíes y diamantes traídos de las Indias, y que la mayor parte de las joyas que se venden en Venecia pertenecen a los Padres, como se ha sabido de sus corredores. Hay que notar un pequeño anacronismo: que en 1571 se habla, sin duda proféticamente, de sucesos acaecidos en el pontificado de Gregorio XIII (1572-1585).

Döllinger y Reusch, en su *Historia de las controversias morales* (1), copian la Apología o Relación en italiano con el título de *Instrucción a los Príncipes de la manera con que se gobiernan los Padres jesuítas*, y no se detienen en asegurar que es un memorial muy interesante compuesto en el pontificado de Paulo V (1605-1621); por consiguiente, cuando ya Arias había volado a las eternas mansiones. Su autor nos lo descubre con bastante verosimilitud en uno de los manuscritos, *Artificio de los jesuítas*, guardado en un Archivo de Madrid; en él se lee al final: *Verum est hoc opus Scoppio*. Es parto del mordaz Schopp o Sciopio, protestante convertido, autor de varios libelos antijesuíticos, y a quien el embajador inglés en Madrid, Woton, llamaba, en una carta al burgomaestre de Augsburgo, «famélico renegado, sucio ratero, desalmado pedante que sólo escribe para comer, prole de sepulturero, almacén de raposerías» (2).

---

(1) *Geschichte der Moralstreitigkeiten in der römisch-katolischen Kirche.* Nördlingen, 1889, t. 2, p. 376, n. 77.

(2) Brodrick, S. J., *Life and work of Blessed Robert Bellarmine*, 1542-1621, t. 2, p. 238.

Montano en el Indice Expurgatorio y los jesuítas

Como complemento de lo dicho, y a fin de aquilatar la doctrina de Arias y sopesar la intervención de los jesuítas en el examen de ella, daremos noticia de la inclusión de Montano en el Indice Expurgatorio. En 1607 salió a luz en Roma el *Indicis librorum expurgandorum in studiosorum gratiam confecti tomus primus, in quo quinquaginta auctorum libri prae caeteris desiderati emendantur.* Otra edición se hizo el 1608 en Bérgamo, y siglos adelante, en 1837, lo reestampó en Londres Richard Gibbinns, con el título de *An exact reprint of the Roman Index Expurgatorius* (Exacta reimpresión del Indice Expurgatorio). Lo publicó el Maestro del Sacro Palacio P. Juan María Guanzelli de Brisighella, O. P.; no le tejió él, sino el célebre dominico español P. Tomás Malvenda, como el mismo Malvenda se lo manifestó al P. Pineda, S. J. Introdujéronse también advertencias de Belarmino, pero que versaban sobre la *Bibliotheca SS. Patrum* de la Bigne impresa en París en 1589 (1).

En el predicho Indice se notaban 51 pasajes de las obras de Arias que requerían expurgo; «Manda borrar, dice Pineda, cinco lugares tan largos que..... señala y cuenta cuantos renglones se haya de borrar, en uno 20, en otro 100 por cuenta, en otro medias páginas y páginas enteras, y en alguno todo el comentario del Apocalipsis». El amartelado discípulo de Montano, el erudito Pedro de Valencia, se expresa de esta manera: «De los lugares que se censura en los escritos de Arias Montano, algunos pertenecen a diferentes materias, pero los más a la diferencia del estado o grado de gracia en los tiempos del Viejo y Nuevo Testamento.»

Corría peligro que la Junta nombrada en España para la composición del Indice español de 1612, teniendo a la vista el del Maestro del Sacro Palacio, ordenara repurgar los libros de Arias, lo que cedería en gran desdoro del docto comentarista. Los amigos de éste procuraron parar el golpe que le amagaba. Pedro de Valencia hizo dos cosas: primero recusó al P. Pineda, S. J., en este particular, teniéndole por desaficionado a Arias, a causa de haber escrito en sus libros, sin nom-

(1) Le Bachelet, *Auctarium Bellarminianum*, París, 1913, p. 661.

brar a nadie, que no le contentaban los comentaristas que interpretaban la Escritura con autoridades de Horacio, Tíbulo y Propercio, y sin jamás alegar los Santos Padres de la Iglesia, en lo que parecía notar al dicho Montano. En segundo lugar ofreció a la Junta una *Declaración de los lugares de Arias Montano que se censuraron en el Expurgatorio Romano* (1) y un papel en que se responde a lo que opone a toda la explicación del Apocalipsis. En esa curiosa declaración se esfuerza por dar sentido católico a las expresiones oscuras o anfibológicas del Doctor de Fregenal; sin embargo, alguna que otra vez confiesa que se le fué la pluma a su querido Arias Montano.

«Aunque esta elucidación (la del cap. XV de San Juan, en su Comentario), dice, requiere censura, parece que bastaría quitar pocas palabras de ella, como son las de processione personali hic y las de la paréntesis (nanque hoc modo procedendi a Patre et Filio procedit Spiritus Santus)..... Causó mayor tropiezo la disputa de Christi Jesu veritate. ..., pues que de ella se dice en el Expurgatorio: Fortasse etiam tota haec disputatio tolli posset, quia magna ex parte consumitur in demostranda gratia Novi Testamenti, qua fingitur fomes peccati in electis plane extingui.» Lo explica Valencia por la abundancia de gracias en la Nueva Ley con que se vencen los estímulos pecaminosos, y añade: «Esto entiendo que quiso decir Arias Montano en este lugar, que parece dificultoso, que se quita la concupiscencia.» Sin embargo, finaliza su memorial de esta suerte: «Muy fácil hubiera sido al censor romano reducir a católica y pía doctrina todos los dichos que se señalan en el Expurgatorio, y no deducir de ellos proposiciones erróneas, cosas no usadas jamás en Expurgatorio de escritor católico, y pues para excusar de perjurio quieren las leyes romanas hechas por jurisconsultos gentiles que se interpreten las palabras del Juramento en impropia significación, cuando la proposición no basta, cuánto obligará la caridad cristiana a hacer violencia si menester fuese a las palabras de un tan católico, pío y religioso autor, natural de nuestra España, para no manchar su nombre con nota de error.»

No logró Valencia que se excluyera al P. Pineda del número de los censores de Arias, y no sabemos si obtuvo que su papel, como pedía, se examinase antes de los libros de Montano; consiguió, sí, que

---

(1) Archivo Histórico Nacional, *Inquisición*, legajo 4467, n. 38.

alguno de la Junta se interesase por el sabio de Fregenal. Refiere Pineda que «el Prelado de Canarias, D. Fr. Francisco de Sosa, O. F. M., no quería que Arias Montano estuviese sujeto a nuestra censura, ni entrase en el número de los demás autores, ni en poco, ni en mucho, sobre que hubo pesadumbres y voces que nos daba y palmadas en la mesa. Apelóse a consulta particular con el Inquisidor General, D. Bernardo de Sandoval, y se resolvió que no se dejase de advertir (aunque lo menos que se pudiese) en el dicho autor». Y ¿cuál fué la censura? «Lo primero pareció a los examinadores intolerable rigor el del Maestro del Sacro Palacio que no se concretó a expurgar lo que podía ofender, sino que borró todo, bueno y malo, texto y dificultades; después, examinados una y muchas veces sus libros, según reclamaba la autoridad y entereza del Santo Oficio, no hallaron aquéllos ningún lugar acreedor a borrarse; juzgaron oportuno que en solos ocho o nueve se pusiera a la margen alguna corta advertencia de nueva y breve explicación, que cabía en dicho autor, para que el lector no se engañase con menos buen sentido» (1).

En efecto: en el *Index Librorum Prohibitorum et Expurgatorum Ill.mi ac R.mi D. D. Bernardi de Sandoval et Roxas*..... Madriti, CIↃ. IↃↃ. XII, se dice en la página 55: Benedicti Ariae Montani-Commentariis, etc. Cautio et Explicationes. Nótanse nueve lugares con escribe al margen: Caute lege, o con explicaciones concernientes a la justicia en verdad inherente, o a la permanencia del fómite del pecado en los justos del Nuevo Testamento. Entre los que intervinieron en la formación del citado Indice se cuentan los jesuítas Pineda y Daza; por tanto, en el cuidado de mirar por la honra del solitario de Aracena y empeño en que no palideciese su fama, a pesar de ciertas escabrosidades en sus escritos, que no solía perdonar la Inquisición, cúpoles su parte a esos dos hijos de San Ignacio.

Intactas quedaron tales anotaciones, así en el *Index Librorum*, publicado en Palermo con dos nuevos Apéndices en 1628, como en el *Novus Index Librorum Prohibitorum et Expurgatorum editus auctoritate et jussu Eminent.mi ac Reveren.mi D. D. Antonii Zapata, S. R. E. Presbyt. Card.....*, editado en Sevilla en 1632, en los que tuvo mucha mano el citado P. Pineda, y en el último también el P. Juan de la Ser-

(1) Biblioteca Nacional de Madrid. Sección de manuscritos. Ms. 18731, n. 43.

na, S. J. Una modificación hallamos acerca de Arias en el *Novissimus Librorum Prohibitorum et Expurgandorum Index*..... Anno 1640, que se sacó a luz por orden de D. Fr. Antonio Sotomayor, O. P. En la página 95 se observa que «D. Benito Arias Montano, hispalense, fué varón benemérito de la Iglesia Católica y estudio de las Santas Escrituras y además cultísimo en diversidad de lenguas». No se debió esta obra, como pretende D. Aureliano Fernández Guerra, al P. Pineda, que había muerto a 27 de enero de 1637, a no ser en cuanto era repetición en gran parte del anterior Indice. Elogio y advertencias se conservaron en el *Index Expurgatorius Hispanus* de 1707, en el que puso su mano el P. Ignacio Zuluaga, S. J., y en el famoso de Pérez de Prado de 1747, *noviter auctus et luculenter ac vigilantissime correctus*, por los Padres José Cassani y José Carrasco, S. J. En el Indice último de Libros prohibidos de 1790, se aludía al de 1747 en el artículo Arias Montano, «sabio español y muy católico».

No se ensañaron, pues, con Arias Montano, a pesar de su filípica contra la Compañía, los Padres de ella, sino que le miraron con toda reverencia y acatamiento, no obstante que a veces poseyeron grande influencia en los Indices Expurgatorios y materia había para haber podido apretar la mano.

Una consecuencia, a nuestro entender legítima, se saca de este estudio. Los jesuítas jamás maltrataron a Arias Montano por sus obras ni mucho menos por la Poliglota, antes bien le ayudaron en ella. Si Mariana y Belarmino le pusieron sus reparos, lo hicieron necesitados por el cargo que les confirieron las autoridades eclesiásticas. Arias, sí, resentido del dictamen de Mariana y lastimado en su amor propio, echó en cara a los jesuítas los dicterios que les dirigían la impiedad y la emulación. Los enemigos jurados de la Compañía pregonaron a bombo y platillo esa enemistad, sin que jamás pudieran descubrir nada que la motivara de parte de ella. Lo único que con verdad alegaban es que el Maestro lo dijo, sin atender a que los hombres grandes no lo son en todas sus cosas y que hartas veces incurren en debilidades y flaquezas que dejan al descubierto el barro de que está constituída la naturaleza humana.

A. Pérez Goyena.

ATRICIÓN Y CONTRICIÓN SEGÚN SANTO TOMÁS

Hace tiempo que venía anunciándose una obra del P. Périnelle, O. P., acerca de la atrición, según el Concilio de Trento y según Santo Tomás (1). Confesamos que antes de salir esta obra, la esperábamos ya con cierta ansia, pues conocíamos su primera parte, que viene a ser una reimpresión de los artículos de dicho Padre, publicados poco antes en *Revue des sciences philosophiques et théologiques* (2). Mas lo que nos atraía singularmente era la segunda parte, a saber: la exposición de la doctrina de Santo Tomás acerca de la atrición y de la contrición, pues de la primera parte, ya antes que el P. Périnelle otros habían recientemente tratado (3). ¿Ha logrado el P. Périnelle convencernos? Lo examinaremos en este trabajo, circunscribiéndonos tan sólo a tres tesis que propone el P. Périnelle como doctrina de Santo Tomás, y que podrán haber llamado la atención de algunos, si bien su autor no las presenta en forma de tesis; de suerte que más propiamente somos nosotros los que las entresacamos de su contexto, para estudiarlas en particular (4). Las enumeraremos siguiendo cierto orden sistemático, aun cuando no sea el del autor.

---

(1) *L'attrition d'après le Concile de Trente et d'après Saint Thomas d'Aquin* (Le Saulchoir, Kain, 1927).

(2) 1925, pp. 453-483; 1926, pp. 35-53; 161-184.

(3) Por ejemplo, PREMM, *Das Tridentinische «Diligere incipiunt»* (Graz, 1925).

(4) Puede verse una larga y muy bien razonada crítica de esta obra del P. Périnelle en *L'Ami du clergé* (1927), pp. 649-654. Le hicieron muy acertadas observaciones *Revue d'Histoire ecclésiastique* (1928), pp. 186-190, y *Zeitschrift für katholische Theologie* (1928), pp. 290-292. En cambio nos ha parecido muy poco imparcial y serena la crítica de esta obra, publicada por el P. Lavaud, O. P., en *La Vie Spirituelle*, 17 (1927), pp. [126-133]. Creemos en particular que hay mucho de exageración en aquellas palabras: «Après avoir suivi les développements de l'auteur, on ne peut plus douter que pour Saint Thomas..... n'y ait pas de vraie pénitence sans amour de bienveillance de Dieu par-dessus tout.»

1.ª Según Santo Tomás, la caridad y contrición perfecta no pueden existir antes de la justificación, o, lo que es lo mismo, sólo pueden ser efectos de los hábitos infusos de estas virtudes (1).

2.ª Sin tener amor de soberana benevolencia a Dios, no puede existir atrición verdadera (2).

3.ª Tanto en la justificación por la recepción real del sacramento de la penitencia, como en la que se realiza sin él, por el solo deseo de la absolución, la disposición próxima es siempre la atrición (3).

* * *

Comencemos por el examen de la primera de estas tres tesis. Hemos de reconocer que antes del P. Périnelle se ocupó también recientemente de ella el P. Schultes, O. P., en dos artículos mejor documentados, aparecidos en la revista *Angelicum* (4). Ultimamente ha tratado también de ella el P. Neveut, C. M., en la revista *Divus Thomas*, de Placencia (5). De estos trabajos se infiere la siguiente doctrina de Santo Tomás, relativa a la justificación.

El Doctor Angélico concibe la justificación como un movimiento de la voluntad al pasar del estado de pecado al estado de justicia: «Iustificatio impii est quidam motus quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum iustitiae. Oportet igitur quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum quod corpus motum recedit a termino *a quo*, et accedit ad terminum *ad quem*. Unde oportet quod mens humana, dum iustificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato, et accedat ad iustitiam» (6). Este movimiento toma su nombre del término *ad quem*, que es la justicia: «Quia motus denominatur magis a termino *ad quem*, quam a termino

(1) *L'attrition*, etc., p. 119.
(2) O. c., p. 113.
(3) O. c., p. 143.
(4) 1926, pp. 166-175; 345-354.
(5) 1927, pp. 270-271.
(6) 1ª 2ae, q. 113, a. 5.

a quo; ideo huiusmodi transmutatio, qua aliquis transmutatur a statu iniustitiae ad statum iustitiae per remissionem peccati, sortitur nomen a termino *ad quem*, et vocatur *iustificatio impii*» (1). En este movimiento todo conduce a preparar al alma para la recepción del inestimable don de la gracia, y mediante él a la remisión de los pecados, que es el término final: «Quatuor enumerantur quae requiruntur ad iustificationem impii, scilicet gratiae infusio, motus liberi arbitrii in Deum per fidem, et motus liberi arbitrii in peccatum, et remissio culpae. Cuius ratio est, quia, sicut dictum est, iustificatio est quidam motus quo anima movetur a Deo a statu culpae in statum iustitiae..... Consummatio autem, sive perventio ad terminum huius motus, importatur per remissionem culpae; in hoc enim iustificatio consummatur» (2). Hay que distinguir una doble preparación para la infusión de la gracia: una imperfecta que la precede, y otra que la acompaña, y es perfecta: «Praeparatio hominis ad gratiam habendam quaedam est simul cum ipsa infusione gratiae..... Est autem alia praeparatio gratiae imperfecta, quae aliquando praecedit donum gratiae gratum facientis, quae tamen est a Deo movente» (3). Ambas proceden de Dios. Comienza Dios moviendo el corazón del pecador, a veces inmediatamente, por la preparación perfecta: «Quandoque statim perfecte movet [Deus] ipsum [hominem] ad bonum, et subito gratiam homo accipit..... Et ita contigit Paulo, quia subito cum esset in progressu peccati, perfecte motum est cor eius a Deo, audiendo, addiscendo et veniendo; et ideo subito est gratiam consecutus» (4). Otras veces sigue en el pecador a la vocación de Dios la preparación imperfecta constituída por los actos de fe, de temor servil y de esperanza, y viene luego la preparación perfecta integrada por los actos de caridad y temor filial: «Possumus loqui de paenitentia quantum ad actus quibus a Deo operanti in paenitentia cooperamur; quorum actuum primum principium est Dei operatio convertentis cor....., secundus actus est motus fidei; tertius est motus timoris servilis, quo quis timori suppliciorum a peccatis retrahitur; quartus actus est motus spei, quo quis sub spe veniae

(1) Ia 2ae, q. 113, a. 1.
(2) Ia 2ae, q. 113, a. 6.
(3) Ia 2ae, q. 112, a. 2 ad 1.
(4) Ia 2ae, q. 112, a. 2 ad 2.

consequendae assumit propositum emendandi; quintus actus est motus caritatis, quo alicui peccatum displicet secundum seipsum, et non iam propter supplicia; sextus actus est motus timoris filialis, quo propter reverentiam Dei aliquis emendam Deo voluntarius offert» (1). Hasta el acto quinto exclusive los actos son laudables, los cuales preceden al acto y hábito de la penitencia; mas el quinto y el sexto acompañan a éstos en la justificación: «Actus quidam laudabiles etiam tempore praecedere possunt actum et habitum paenitentiae, sicut actus fidei et spei informium, et actus timoris servilis; actus autem et habitus caritatis simul sunt tempore cum actu et habitu paenitentiae, et cum habitibus aliarum virtutum» (2).

Para Santo Tomás la infusión de la gracia no es más que el origen de la justificación propiamente tal. Porque por esta gracia es movido el libre albedrío y son perdonados los pecados. La infusión de la gracia se realiza *in instanti* no *successive:* «Tota iustificatio impii originaliter consistit in gratiae infusione. Per eam enim et liberum arbitrium movetur, et culpa remittitur. Gratiae autem infusio fit in instanti absque successione» (3). El consentimiento de la voluntad al impulso de la gracia es súbito. Si bien a veces precede alguna deliberación antes de aborrecer el pecado, ésta no pertenece a la sustancia de la justificación: «Motus liberi arbitrii, qui concurrit ad iustificationem impii, est consensus ad detestandum peccatum, et ad accedendum ad Deum; qui quidem consensus subito fit. Contingit autem quandoque quod praecedit aliqua deliberatio, quae non est de substantia iustificationis, sed via ad iustificationem» (4). Los cuatro requisitos indispensables en la justificación del pecador son simultáneos; si bien según el orden natural uno es primero que otro. Primero viene la infusión de la gracia; el segundo es el movimiento del libre albedrío hacia Dios; el tercero es el movimiento del mismo para detestar el pecado; y el cuarto, finalmente, la remisión de la culpa: «Praedicta quatuor quae requiruntur ad iustificationem impii, *tempore quidem sunt simul*, quia iustificatio impii non est successiva, ut dictum est; sed ordine naturae unum eorum est

(1) 3 p., q. 85, a. 5.
(2) Ibid., a. 6.
(3) 1ª 2ae, q. 113, a. 7.
(4) 1ª 2ae, q. 113, a. 7 ad 1.

prius altero; et inter ea naturali ordine primum est gratiae infusio; secundum motus liberi arbitrii in Deum; tertium est motus liberi arbitrii in peccatum; quartum vero est remissio culpae» (1). El libre albedrío se dirige a Dios mediante la fe y la esperanza ya informadas por la caridad: «Sic ergo liberum arbitrium in iustificatione impii movetur in Deum motu fidei, caritatis et spei: oportet enim iustificatum in Deum converti amando ipsum cum spe veniae» (2). Claro está que el movimiento de detestación del pecado imperado por la caridad será la contrición perfecta.

Para prevenir dificultades advierte el Doctor Angélico que, según el orden de la causa material, el movimiento del libre albedrío precede a la infusión de la gracia; mas, atendiendo al orden de la causa formal, aparece lo contrario: «Si ordo naturae attendatur secundum rationem causae materialis, sic motus liberi arbitrii praecedit naturaliter gratiae infusionem, sicut dispositio materialis formam. Si autem attendatur secundum rationem causae formalis, est e converso» (3). Además, el dolor informe que precede a la virtud de la caridad, no permanece ya, una vez llega ésta: «Dolor ille qui erat informis, non manet caritate adveniente, et ideo formari non potest» (4). ¿Cuál es este dolor informe? El de atrición. Pues «omnis dolor de peccato in habente gratiam est contritio», y en cambio «actus fidei informis et attritio..... tempore praecedunt gratiae infusionem» (5).

Por la doctrina expuesta creemos sinceramente que la primera tesis que enunciamos al principio es doctrina de Santo Tomás. Cierto es, con todo, que a veces se encuentran textos en sus obras que inducen a creer que admite una contrición, que sea preparación próxima para la justificación; por ejemplo, el siguiente: «Actus primus paenitentis se habet ut ultima dispositio ad gratiam consequendam, scilicet contritio; alii vero sequentes actus paenitentiae procedunt iam ex gratia et virtutibus» (6). Pero basta examinar el contexto para ver que Santo Tomás emplea aquí la palabra contrición en sentido genérico, pues

---

(1) 1ª 2ae, q. 113, a. 8.
(2) *De Veritate*, q. 28, a. 4.
(3) *De Veritate*, q. 28, a. 8; cf. 1ª 2ae, q. 113, a. 8 ad 2.
(4) *Suppl.*, q. 1, a. 3 ad 2.
(5) *De Veritate*, q. 28, a. 8.
(6) 3 p., q. 89, a. 1 ad 2.

está hablando del sacramento de la penitencia, y de su parte material y formal; en la primera se incluye la contricción en sentido genérico, que prescinde de la especie de la misma.

Esto no obstante, creemos reconocer en el Doctor Angélico algún texto que sugiere la opinión de que alguna vez admitió la existencia de actos de caridad que no proceden de la virtud infusa de la caridad. Tal parece ser el siguiente: «Sicut aliarum virtutum actus dupliciter considerari possunt, vel secundum quod sunt a virtute, vel secundum quod antecedunt virtutem; ita etiam est de caritate; potest enim aliquis, etiam caritatem non habens, diligere proximum et Deum, etiam super omnia, ut quidam dicunt: et hoc diligere intelligitur actus caritatis sub praecepto directe cadere, et non solum secundum quod a caritate procedit» (1). Se nos dirá tal vez, para evadir la dificultad, que aquí no habla el Santo Doctor de un verdadero acto de caridad. Mas preguntamos: ¿con qué razón se niega que aquí habla de un verdadero acto de caridad? Si él así lo llama, ¿por qué no lo podremos hacer nosotros?: «Et hoc diligere intelligitur *actus caritatis*». Además, demuestra el Santo que también el pecador, el cual, por tanto, no posee la virtud de la caridad, puede cumplir con el precepto que le obliga a hacer alguna vez un acto de caridad. ¿Cómo? Por un acto de estos que *antecedunt virtutem*. De no pensar así hubiera tenido que responder de otra manera, diciendo que el pecador puede, si quiere, alcanzar la justificación, y obtenida ya, y con ella la gracia santificante y las virtudes infusas, por su medio hacer un acto de caridad. Y en este caso lo correcto hubiera sido suprimir aquella diferencia que aduce de las dos clases de actos de virtudes: unos que las preceden, y otros que de ellas proceden. Y, en todo caso, no afirmar que esta doble clase de actos ocurre también con la caridad.

Lo que más maravilla es que Santo Tomás, en este mismo comentario a las Sentencias, dice expresamente lo contrario. El texto es éste «Quandoque etiam motus amoris motum paenitentiae praecedit, ut dictum est; sed ille amor non est caritatis, quia caritas amissa non recuperatur nisi per contritionem de peccatis praecedentibus, quae est *motus paenitentiae virtutis*. Et secundum hoc dicendum, quod paenitentia est prior quibusdam, scilicet caritate, et sequentibus ipsam; et

(1) In 2 *Sent.*, dist. 28, q. 1, a. 3 ad 2.

posterior aliis, scilicet fide et spe» (1). Estos *motus paenitentiae virtutis*, de los cuales habla aquí, son las mociones producidas por el hábito infuso de la penitencia, pues: «De paenitentia loqui possumus dupliciter uno modo *quantum ad habitum, et sic immediate a Deo infunditur*, sine nobis principaliter operantibus, non tamen sine nobis cooperantibus per aliquos actus. Alio modo possumus loqui de paenitentia quantum ad actus.....» (2). Además, no hay que olvidar su doctrina de que las otras virtudes expelen los vicios opuestos *formaliter*, pero la penitencia expele el pecado *effective* destruyéndolo, esto es, excitando los *motus* destructivos del pecado: «Quaelibet virtus specialis formaliter expellit habitum vitii oppositi, sicut albedo expellit nigredinem ab eodem subiecto; sed paenitentia expellit omne peccatum effective, inquantum operatur ad destructionem peccati, prout est remissibile ex divina gratia, homine cooperante» (3). Parece, pues, que, en este nuevo texto del comentario a las Sentencias, no admite Santo Tomás un acto de caridad que preceda a las virtudes infusas de caridad y penitencia.

Dejamos para otros el explicar la diferencia de los dos anteriores textos sacados del comentario a las Sentencias. Mas no podemos ciertamente estar conformes con el P. Schultes, cuando pretende probar que el Concilio de Trento hizo suya la sentencia del Santo Doctor que hemos mencionado en la primera tesis que estudiamos: «Doctrina Concilii Tridentini de iustificatione (sess. 6) et de paenitentia (sess. 14) omnino doctrinam S. Thomae confirmat, immo quasi ad punctum refert» (4). Y esto por dos razones. Primera, porque nos parece que el Concilio no tocó *directamente* esta cuestión. Y así en ninguna parte, que sepamos, dice que la contrición perfecta sólo puede ser efecto del hábito infuso de la penitencia y simultáneo con la justificación, ni tampoco que sea producida por el auxilio de la gracia actual, como disposición próxima para la justificación extrasacramental.

La segunda razón, por la cual en este punto disentimos del P. Schultes, es porque estamos persuadidos de que, si bien el Concilio no tocó

---

(1) In 4 *Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 2, sol. 2.
(2) 3 p., q. 85, a. 5.
(3) 3 p., q. 85, a. 2 ad 3.
(4) *Angelicum* (1926), p. 352.

directamente este punto, llegó a tocarlo *indirectamente* en el cap. 4 de la ses. 14, ya que de la opinión de Santo Tomás se deduce en legítima consecuencia una conclusión, que consideraremos al examinar la tesis tercera del P. Périnelle, la cual creemos sinceramente que no cuadra con la doctrina del Concilio de Trento en este capítulo.

* * *

Y pasemos ya a la tesis segunda, que enunciamos al principio, propuesta en la obra que analizamos, como doctrina de Santo Tomás. En este punto, ciertamente el P. Schultes no acompaña al P. Périnelle, pues en la Revista *Divus Thomas* expuso su opinión de que el amor que se requiere en la atrición es el que se incluye en el mismo acto de esperanza, previo a la justificación (1).

Mas ¿cómo prueba el P. Périnelle que Santo Tomás enseñó esta doctrina: «Sin tener amor de soberana benevolencia a Dios no puede existir atrición verdadera»? Hubiéramos deseado que nos adujera textos del Doctor Común, en que más o menos claramente se expusiera o indicara esta tesis. En vano los hemos buscado en la obra del P. Périnelle. Tan sólo hemos podido reconocer algunas razones teológicas que da dicho Padre, a fin de fundamentar su opinión. No refutaremos por menudo estas razones, pues tratamos en este trabajo de investigar tan sólo la doctrina de Santo Tomás. Pero no queremos dejar pasar la presente oportunidad de indicar, siquiera a la ligera, la respuesta que podría darse a las razones del P. Périnelle.

La primera razón que nos parece poder entresacar de lo que dice el P. Périnelle es ésta, puesta en forma: «El pecador no ha de aborrecer sólo la pena del pecado, sino también la culpa, u ofensa de Dios. Es así que esto significa aborrecer el mal de Dios, y por lo tanto querer el bien de Dios. Luego el verdadero dolor, aun de atrición, importa el amar a Dios, con el amor de soberana benevolencia que le es debida» (2).

R. Dist. la segunda parte de la mayor: El pecador ha de abo-

---

(1) 1926, pp. 585-587.

(2) *L'attrition*, etc., pp. 110, 111 y 130.

rrecer la culpa u ofensa de Dios, en cuanto ésta es el *objeto material* de la detestación, para que el aborrecimiento del pecado sea sobrenatural C.; en cuanto es el *objeto formal*, de suerte que el pecador se ha de mover precisamente por este motivo formal N. Dist. la primera parte de la menor: aborrecer la ofensa de Dios como objeto material de detestación es también aborrecer el mal de Dios, como objeto material de aborrecimiento C.; es moverse por este motivo formal N. De una manera semejante distinguiríamos la segunda parte de la menor. Y puestas estas distinciones, se niega el consiguiente y la consecuencia.

Es claro que el verdadero penitente ha de aborrecer el pecado, de suerte que para tener verdadera penitencia, v. gr., de un homicidio, no bastará dolerse de él porque está penado con pena de muerte o de cadena perpetua por las leyes humanas, ni tampoco porque cometiéndolo no obró uno como hombre racional. Todos estos motivos naturales serán tan buenos como se quiera, pero no bastan para alcanzar el perdón de Dios. Para esto ha de considerar el pecador que ha agraviado a Dios, y se ha de arrepentir de este agravio. Pero al tomar esta ofensa o agravio como objeto de su detestación, se puede mover por distintos motivos o razones formales, a saber, o porque esta ofensa se opone a la bondad divina, o porque con ella se priva de la bienaventuranza eterna, o, finalmente, porque ella le hace acreedor de suplicios eternos. Así, pues, aunque el verdadero penitente se ha de arrepentir de la culpa u ofensa de Dios, no se ha de arrepentir *necesariamente* por el motivo formal de ser ésta un mal que se opone a la divina bondad (1).

La segunda razón, en que apoya su aserto el P. Périnelle, apenas merece la consideración. Dice así: «La atrición es una verdadera penitencia. Es así que no hay verdadera penitencia sin amor de benevolencia a Dios. Luego.....» (2).

R. Dist. la mayor: La atrición es una verdadera penitencia, pero *perfecta* N.; *imperfecta* C. Contradist. la menor: No hay penitencia *perfecta* (se entiende anteriormente al sacramento de la penitencia), sin amor de benevolencia y caridad a Dios o sin contrición perfecta C.;

---

(1) Cf. HUARTE, S. J., *De Sacramento Poenitentiae*, ed. altera, n. 322 (Romae, 1922). Por lo demás esta doctrina es común. Puede verse expuesta también en *Collationes Brugenses*, 1927, p. 286.

(2) *L'attrition*, etc., p. 112.

No hay penitencia *imperfecta* sin amor subdist., sin algún amor C., sin amor de soberana benevolencia a Dios N., mientras no se pruebe.

Al llamar a la atrición penitencia *imperfecta*, procedemos acomodándonos a la nomenclatura del mismo Santo Tomás. Conste con todo que no denominamos a la atrición así porque sea un dolor cualquiera. El P. Périnelle puede ver, en la mayor parte de los tratados que hablan de la penitencia, las condiciones que se requieren para un buen dolor de atrición, por ejemplo, en la obra del P. Galtier, S. J., *De Paenitentia*, thesis XXV. Mas, entre estas condiciones, no se ve que se requiera un cierto acto de amor formal y explícito.

El P. Périnelle intenta sacar un nuevo argumento en favor de su tesis del paralelismo entre los textos de Santo Tomás y los del Concilio de Trento, referentes a los actos que constituyen la disposición para la justificación (1). Vamos a conferir los pasajes, como lo hace el autor de la obra que juzgamos.

S. Th., 3.ª p., q. 85, a. 5. *De causa paenitentiae* (2).

Alio modo possumus loqui de paenitentia quantum ad actus quibus Deo operanti in paenitentia cooperamur; quorum actuum primum principium est Dei operatio convertentis cor...

secundus actus est motus fidei;

Conc. Trid., sess. 6, c. 6. *De modo praeparationis ad iustitiam.*

Disponuntur autem ad ipsam iustitiam, dum excitati divina gratia et adiuti

fidem ex auditu concipientes (3), libere moventur in Deum, credentes vera esse, quae divinitus revelata et promissa sunt, atque illud in primis, a Deo iustificari impium per gratiam eius, per redemptionem, quae est in Christo Jesu;

---

(1) *L'attrition*, etc., pp. 123-124.

(2) Este título ciertamente no es de Santo Tomás.

(3) Aquí corregimos ligeramente el texto del autor que juzgamos incorrecto.

tertius est motus timoris servilis quo quis timore suppliciorum a peccatis retrahitur;	et, dum peccatores se esse intelligentes, a divinae iustitiae timore, quo utiliter concutiuntur,
quartus actus est motus spei, quo quis sub spe veniae consequendae assumit propositum emendandi;	ad considerandam Dei misericordiam se convertendo, in spem eriguntur, fidentes Deum sibi propter Christum propitium fore,
quintus actus est motus caritatis, quo alicui peccatum displicet secundum seipsum, et non iam propter supplicia;	illumque tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt, ac propterea moventur adversus peccata per odium aliquod et detestationem, hoc est per eam paenitentiam, quam ante baptismum agi oportet;
sextus actus est motus timoris filialis, quo propter reverentiam Dei aliquis emendam Deo voluntarius offert.	denique dum proponunt suscipere baptismum, inchoare novam vitam et servare divina mandata.

El paralelismo es admirable. Mas no ha de sorprendernos, advierte el mismo P. Périnelle, pues ya Domingo Soto, que desempeñó un papel tan activo en la sesión, declaró, comentando el artículo de la *Summa:* «Eadem synodus illic, capite sexto, ordinem hunc sex nostrarum actionum ex hoc loco Sancti Thomae desumpsit» (1). Lo que no acabamos nosotros de admirar, no es precisamente esto, sino el que, siendo así que el P. Périnelle hace hincapié en este paralelismo, venga luego a amortiguarlo, para llevar el agua a su molino. Pues, como vimos al examinar la primera tesis, Santo Tomás afirma, y lo reconoce el P. Périnelle, que los cuatro primeros actos preceden a la justificación, mas los dos últimos son simultáneos con ella. No lo dice ciertamente en este artículo 5.°, sino en el siguiente. El Concilio no menciona para nada este artículo 6.°, y con esto da claramente a entender que prescinde de la cuestión de si estos actos de caridad y de penitencia son

(1) D. Soto, In 4 *Sent.*, dist. 14, q. 2, a. 5.

realmente simultáneos con la justificación, o son disposición próxima para la misma. El P. Périnelle da a este pasaje del Concilio otra interpretación. Dice que propiamente, el acto que Santo Tomás pone en el quinto lugar no coincide con aquel que el Concilio coloca en el mismo grado. Pues para el Santo Doctor es un verdadero acto de caridad, y para el Concilio es una cierta clase de amor inferior a la caridad, el cual ha de acompañar a la atrición y preceder a la justificación. Con esto el P. Périnelle se ve forzado a destruir el paralelismo, después de haberse hecho fuerte en él.

El Doctor Angélico dice que este acto es *motus caritatis*. El Concilio afirma que por este acto los pecadores [*Deum*] *tanquam omnis iustitiae fontem diligere incipiunt*. ¿Qué razón hay para decir que el Concilio iba siguiendo los pasos de Santo Tomás, y aquí se separó de él, siendo así que la idea parece ser la misma?..... Pero supongamos que en esto tiene razón el P. Périnelle, el cual, en estas palabras del Concilio, no ve sino un cierto grado de amor inferior a la caridad. ¿Por qué ha de ser precisamente el soberano amor de benevolencia a Dios, que, según él, se incluye en la atrición? Otros, que como él, quieren destruir el paralelismo y ver también aquí sólo un cierto amor, lo interpretan como un amor que se incluye en el mismo acto de esperanza (1). Y creemos que no satisfará el P. Périnelle a éstos, diciendo que tal parecer no se puede admitir, por razón de que el cuarto acto mencionado por el Concilio es el de esperanza, y, por consiguiente, el amor que en él se incluye está ya implícitamente contenido en él. Pues le responderán, sin duda, que el propósito de enmendar la vida y guardar los divinos mandamientos, que menciona el Concilio en el acto sexto, está, sin duda, contenido implícitamente en aquel dolor del acto quinto, por el cual los pecadores «moventur adversus peccata..... per eam paenitentiam, quam ante baptismum agi oportet». Pues ¿acaso puede haber verdadera penitencia sin propósito de apartarse del pecado?

Ya ve, pues, el P. Périnelle cómo tampoco este argumento prueba la segunda tesis. Pues, o admite el paralelismo completo entre la preparación a la justificación mencionada por Santo Tomás, y la de que habla el Concilio de Trento, y entonces cae por su base su argumento,

---

(1) Por ejemplo, el P. Schultes en *Divus Thomas*, 1926, pp. 585-586.

o niega este paralelismo completo, y entonces su argumento tiene escapatoria, de suerte que no se sigue aún la conclusión que pretende inferir en legítima consecuencia. Esto es, aun entonces no se ve que este amor imperfecto del Concilio de Trento haya de ser precisamente un amor de soberana benevolencia a Dios. Por lo demás, no deja de sorprender que el P. Périnelle presente esta segunda tesis como doctrina de Santo Tomás, y que para demostrarlo acuda al expediente de romper el paralelismo entre el texto del Santo y el del Concilio de Trento relativos a los actos preparatorios a la justificación. Confesamos no entender este modo de discurrir. Porque, aun siendo verdad todo lo que dice el P. Périnelle, lo único que se infeririía, en legítima consecuencia, sería que el Concilio de Trento enseña la doctrina de la segunda tesis, y que precisamente en esto se apartó de la sentencia de Santo Tomás, rompiendo el paralelismo con el texto de la *Summa*. Pretender que la segunda tesis es doctrina del Concilio, que la asentó apartándose del texto de Santo Tomás, y que esto, no obstante, es la doctrina genuina de Santo Tomás, es argumentar de suerte que no acertamos a entender.

Antes de terminar el examen de esta segunda tesis del P. Périnelle, queremos hacer una advertencia. No negamos que Santo Tomás exige que la atrición incluya necesariamente cierto movimiento de amor a Dios. Pues, en primer lugar, al mismo temor servil le llama el Santo Doctor *initium dilectionis*. Así: «*Timor* qui est *initium dilectionis* est *timor servilis*, qui introducit caritatem, sicut seta introducit linum» (1). Y, en segundo lugar, al acto de esperanza le llama acto de *amor imperfecto:* «Amor autem quidam est perfectus, quidam imperfectus..... Primus autem amor pertinet ad caritatem, quae inhaeret Deo secundum seipsum; sed spes pertinet ad secundum amorem» (2). Y tanto el temor servil como el acto de esperanza los pone Santo Tomás como necesarios en el movimiento de la atrición. Es más. Creemos que también admite la *posibilidad*, no precisamente la *necesidad*, de algún movimiento de amor a Dios, que nada tiene que ver con la verdadera caridad. Ya conocemos este texto del comentario a las Sentencias: «*Quandoque* etiam motus amoris motum paenitentiae precedit, ut dic-

(1) 2ª 2ae, q. 19, a. 8 ad 1.
(2) 2ª 2ae, q. 17, a. 8.

tum est; sed ille amor non est caritatis, quia caritas amissa non recuperatur nisi per contritionem de peccatis praecedentibus» (1).

* * *

Hora es ya de que consideremos la tercera tesis, que el P. Périnelle nos presenta como doctrina de Santo Tomás. La verdad, si bien creemos que tal proposición no se halla enunciada explícitamente en las obras del Santo Doctor, con todo se infiere como legítima consecuencia de la primera tesis, que ciertamente es doctrina del Doctor de Aquino. Pues claro está que si la contrición perfecta no puede ser nunca disposición próxima para la justificación, sino que es un acto producido por la virtud de la penitencia, es evidente que sólo la atrición podrá constituir esta disposición previa para la justificación. De ahí las tres clases de atrición de que habla Cayetano al interpretar la q. 84 de la 3.ª p. (a. 1) de la *Summa*. Pues si se pregunta qué diferencia habrá, a ser esto verdad, entre la atrición que es disposición próxima, y la que sólo lo es remota, suele decirse, en consonancia con estos principios, que la intensidad o fervor de la misma (2). El P. Périnelle añade por su cuenta que esta intensidad o fervor requiere en la atrición un grado intenso de amor, de benevolencia a Dios. Mas esto ciertamente no se deduce de la doctrina del Doctor Angélico, y así es más bien opinión particular de dicho Padre.

Prescindiendo, pues, de este último inciso, la tercera tesis se infiere de la doctrina de la primera, repetidas veces expuesta por el Angel de las Escuelas. Mas ¿está ella del todo en consonancia con la doctrina que enseña el Concilio de Trento en la ses. 14, cap. 4? Con la reverencia debida a tan alto Doctor y Maestro, decimos opinar que no. Pues este Concilio, en dicho lugar, al establecer la diferencia entre la contrición y la atrición, dice de la primera que reconcilia antes de que el pecador reciba efectivamente el sacramento de la penitencia: «Docet..... contri-

---

(1) In 4 *Sent.*, dist. 14, q. 1, a. 2, sol. 2.

(2) *L'attrition*, etc., pp. 143-144. La tercera clase de atrición es aquella que ni con el sacramento aprovecha. Como se ve, esto es oscurecer los conceptos, pues la tal atrición no cumple con lo esencial para ser de verdad dolor de atrición.

tionem hanc aliquando caritate perfectam..... hominem Deo reconciliare, priusquam hoc sacramentum actu suscipiatur.» Y de la segunda, la atrición, por el contrario, advierte que, sin el sacramento de la penitencia, no puede por sí misma llevar al pecador a la justificación: «Illam vero contritionem imperfectam, quae attritio dicitur....., quamvis sine sacramento paenitentiae per se ad iustificationem perducere peccatorem nequeat.....»

Ahora bien, según la doctrina que analizamos, tanto en el caso de la recepción real del sacramento de la penitencia, como en el de la justificación por el voto de la penitencia, siempre sería la atrición la que llevaría al pecador a la justificación, o, más claro, la atrición, y sólo la atrición, sería la disposición próxima para la justificación del pecador en todo caso. Ni vale replicar a esto que la atrición no puede llevar al pecador a la justificación, en cuanto ésta sólo se obtiene cuando llega el hábito de la contrición y el acto de la misma. Pues esto es común, en la doctrina de Santo Tomás, tanto en la reconciliación *in re* como en la otra *in voto;* y, esto no obstante, el Concilio marca oposición entre ambas, significando claramente que en un caso la atrición puede ser disposición próxima para la reconciliación y justificación, y en el otro no.

Además, creemos que tal doctrina es muy expuesta a quitar de en medio la diferencia entre sacramentos de vivos y de muertos. En esta opinión, la única diferencia que se podrá exigir, como necesaria para la recepción de los primeros, con respecto a los segundos, será que la atrición sea más intensa o fervorosa, y aun se correrá el peligro de olvidarse de esta diferencia, a lo cual, por cierto, podrán inducir aun ciertos textos de Santo Tomás, usados sin cautela. Vayan algunos para muestra: «Quamvis enim culpa quoad maculam sine contritione non dimittatur, tamen hoc sacramentum [Extrema Unctio] per gratiam quam infundit, facit quod ille motus liberi arbitrii in peccatum sit contritio, *sicut etiam in Eucharistia et Confirmatione potest accidere*» (1). Y en otro lugar: «Si quis autem adultus ante Baptismum non perfecte fuisset dispositus ad consequendum remissionem peccatorum, in ipso actu dum baptizatur remissionem consequitur virtute Baptismi, nisi ponat per fictionem obstaculum Spiritui Sancto. Et similiter est di-

(1) In 4 *Sent.*, dist. 23, q. 1, a. 2, sol. 1 ad 2.

cendum de Paenitentia. Si quis ante absolutionem sacerdotis plene contritus fuerit, consequitur remissionem peccatorum, eo quod habet in voto ut subiiciat se Ecclesiae clavibus, sine quo vera contritio non esset. Si autem antea non plena fuisset contritio sufficiens ad remissionem, in ipsa absolutione remissionem culpae consequitur, nisi ponat obstaculum Spiritui Sancto. *Et similiter est in Eucharistia* et *Extrema Unctione, et in aliis sacramentis*» (1).

Por lo dicho, nos parece más conforme con la doctrina del Concilio de Trento la sentencia que acerca de la contrición defendió el Padre Suárez (2) con otros autores escolásticos antiguos (3), según la cual la contrición perfecta por la cual el pecador queda justificado, precede con prioridad de naturaleza a la gracia habitual, y que, por lo tanto, no procede efectivamente de la gracia habitual, sino que es producida por la voluntad *mediante el auxilio de la gracia actual.* De esta suerte, sin duda, fluye más claro el lenguaje que usa el Concilio de Trento al hablar de la justificación en la ses. 6; pues cuando ha mencionado los actos que constituyen la disposición para la misma en el cap. 6, añade al comenzar el cap. 7: «Hanc dispositionem seu praeparationem iustificatio ipsa consequitur.» Sobre lo cual raciocinamos así: O se admite que los actos, mencionados por el Concilio en el cap. 6, comprenden el acto de caridad y contrición perfecta, y entonces ya se ve que en la mente del Concilio preceden éstos a la justificación (se entiende *in voto sacramenti);* o se afirma que el Concilio, renunciando al paralelismo con el texto de Santo Tomás en 3 p., q. 85, a. 5, no habla sino de un amor imperfecto y de un acto de atrición, con lo cual resulta que el Concilio hace seguir la justificación a la atrición con el bautismo (o la penitencia), sin mencionar para nada el acto de contrición, producido por el hábito de esta virtud, ni menos tampoco el acto de caridad, efecto del hábito de la misma, que hemos visto requería Santo Tomás como esencial en la justificación. Exige, ciertamente, la justicia de Dios, como única causa formal (cap. 7), la cual incluye necesariamente la gracia santificante (canon 11) y también las virtudes infusas (cap. 7). Pero ni una palabra se lee acerca

---

(1) *In Joan.*, c. 11, lect. 6.
(2) *De gratia*, l. 8, c. 12.
(3) Cf. Beraza, *De gratia Christi*, p. 613 (Bilbao, 1916).

de los actos de estas virtudes, simultáneos con la justificación. ¿Cómo admitir que una cosa esencial en la justificación la omitiera el Concilio?

Pero si pasamos de la ses. 6 a la 14, sin duda que la dificultad antes mencionada, deducida del cap. 4, desaparece en la sentencia del P. Suárez, pues se comprende perfectamente que la atrición sin el sacramento de la penitencia sea incapaz de llevar por sí misma a la justificación, pues en este caso se requiere el acto de contrición emitido con los auxilios de la gracia actual.

Estamos persuadidos de que aun históricamente se puede probar que el Concilio de Trento tomó como guía a Santo Tomás al establecer la doctrina católica de la justificación, contra los protestantes. Mas creemos también no poderse demostrar que el Concilio calcó su exposición sobre las enseñanzas del Santo. Por otra parte, nadie negará que es un gran contrasentido afirmar que el Concilio hizo en todo suya la doctrina del Doctor Angélico y luego afirmar también que, al establecer los actos que preceden a la justificación, no quiso guardar el paralelismo perfecto con la doctrina del Santo. El mismo P. Schultes confiesa que la distinción entre preparación *perfecta* e *imperfecta* para la justificación, que propone Santo Tomás, no es la misma que la distinción entre preparación *próxima* y *remota*, que usan los autores modernos (1). Y preguntamos ahora: ¿por ventura en esto los modernos se apartaron de Santo Tomás por otra razón que por la de acomodarse así a la nomenclatura del Concilio de Trento, distinta de la que usó el Santo Doctor? Aun en un punto tan delicado, como es el de señalar la diferencia entre dolor de contrición y atrición, no se ve que el Concilio de Trento se ajustase a todos los pasos de Santo Tomás. Creía éste que todo dolor en aquel que está en gracia santificante es contrición: «Omnis dolor de peccato in habente gratiam est contritio» (2). Ni mención de esto hace el Concilio de Trento. Es que Santo Tomás distingue la contrición de la atrición en dos cosas: en la intensidad y en la información de la gracia: «Contritio ab attritione praecedenti non differt solum secundum intensionem doloris, sed secundum informationem gratiae» (3). En lo cual, por cierto, no hizo sino seguir la

(1) *Angelicum*, 1926, p. 348, nota 4.
(2) *De Veritate*, q. 28, a. 8.
(3) *Ibid.*, ad 3.

corriente de los escolásticos anteriores, los cuales entonces distinguían todavía muy imperfectamente la contrición de la atrición (1). En cambio, el Concilio de Trento pone la diferencia de ambas *en los motivos*, consagrando, por así decirlo, esta a la sazón reciente manera de hablar.

Nadie crea que echamos en olvido que para todos los fieles es Santo Tomás el Doctor Común. Lo es ciertamente. Mas tampoco se oculta que la Iglesia (y, por lo tanto, lo mismo podemos hacer nosotros) no se ha obligado a seguir todas y cada una de sus afirmaciones. Y ¿cómo había de suceder lo contrario, cuando ella ha precisado, concretado y aun corregido alguno que otro pensamiento hasta de los Padres más preclaros de la Iglesia, como San Agustín? Es que a ningún Padre ni Doctor de la Iglesia, sino a la Iglesia misma, ha sido concedido el don de la infalibilidad.

MANUEL QUERA.

---

(1) Esperamos publicar en breve un trabajo bastante documentado acerca de este punto.

ESTUDIO HISTÓRICO SOBRE LA MISA PRAESANCTIFICATORUM DEL VIERNES SANTO Y SOBRE LA COMUNIÓN EN EL MISMO DÍA

Son de mucho interés histórico y de grande utilidad las rúbricas del Viernes Santo, principalmente en lo que se refiere a la comunión de los fieles, primeramente porque por ellas se comprueba que durante muchos siglos comulgaban los fieles en dicha Misa con hostias que se habían consagrado el día anterior, o sea el Jueves Santo, y que para este efecto se habían reservado.

Además, durante no pocos siglos, en diversas regiones los fieles comulgaban bajo las dos especies; en algunos puntos, para este fin, el Jueves Santo reservaban no sólo las hostias consagradas, sino también el vino consagrado, y si no había suficiente para todos los que querían comulgar, añadían al vino consagrado otro que no lo estaba, y pensaban que también éste quedaba consagrado y se convertía en la sangre de Cristo al mezclarse con el otro.

Según otros Sacramentarios y Misales, no se reservaba vino consagrado, sino que se indicaba que el vino no consagrado quedaba consagrado y transustanciado en la sangre de Cristo al meter en el cáliz el celebrante la partícula de la hostia consagrada. Otros suponían que el *Pater noster* que recita el celebrante en ésta como en las otras Misas tenía virtud para consagrar el vino que no estaba consagrado (1). Todas estas teorías que suponían los Sacramentarios y Misales se hallaban también expuestas en los libros de los liturgistas.

Pero pronto se desarrolló otra corriente que negaba abiertamente que el vino no consagrado quedara consagrado por mezclarse con otro

---

(1) Esta teoría fundábase en una mala interpretación de unas palabras de San Gregorio Magno, como si el Santo enseñara que los Apóstoles consagraban con sola la oración del *Pater noster*, y no dice eso, sino que después de la consagración sólo decían dicha oración.

vino consagrado, ni por el contacto con la hostia consagrada, ni por recitar el sacerdote en aquella Misa el *Pater noster*, y las rúbricas prescribieron, como el Misal actual, que el Jueves Santo sólo se reservara una sola hostia grande para el sacerdote que debía oficiar el viernes, y que sólo él comulgase.

Pondremos varios ejemplos que confirmen todas estas aserciones.

La gran mayoría de los textos litúrgicos, aun algunos de los siglos XIV y XV, concuerdan en atestiguar que el clero y los fieles solían comulgar el Viernes Santo.

Para que más claramente resalte la evolución antes indicada, comenzaremos por indicar brevemente la disciplina actual.

A) Disciplina vigente en la actualidad.

El Viernes Santo se celebra la llamada *Missa praesanctificatorum*, en la cual actualmente no se consagra ni el pan ni el vino, y así no es propiamente Misa, sino que el sacerdote y solamente él comulga con una hostia consagrada el Jueves Santo, la cual se reserva dentro de un cáliz vacío para esta llamada *Missa praesanctificatorum* (es decir, de lo consagrado el día anterior). Se emplea también el cáliz en el que se ha reservado la hostia, y dentro del cual, a su debido tiempo, se ha de poner vino sin consagrar y agua; y dentro del cáliz así preparado se echa también una partecita de la hostia consagrada, de una manera análoga a lo que se hace con el cáliz consagrado en las Misas ordinarias.

Es decir, que se omite todo cuanto en la Misa ordinaria hace referencia al sanguis. Además, aquel día nadie comulga, sino sólo el sacerdote celebrante.

La Misa *praesanctificatorum* nos vino de Oriente, y fué acogida por el Gelasiano y por su influencia se extendió por toda la Iglesia latina, como vamos a ver.

B) La comunión con el vino consagrado el Jueves Santo.

No siempre las rúbricas de dicha Misa han sido como las de hoy, ni la disciplina sobre la comunión de este día fué siempre como la actual, según ya antes hemos indicado

Según el Sacramentario Gelasiano (1), el Jueves Santo se reservaba

(1) Es de origen romano. Parece ser de principios del siglo V. Toma el nombre del Papa San Gelasio.

no sólo el pan o las hostias consagradas, sino también el vino consagrado, y esto no sólo para el celebrante, sino también para que comulgasen todos los asistentes con el pan y con el vino consagrados el día anterior, de modo que la rúbrica del Jueves Santo dice: «*Communicant et reservant de ipso sacrificio in crastinum unde communicent*» (ed. *Wilson*, p. 72).

El Viernes Santo prescribe la rúbrica: «*Istas orationes supra scriptas expletas, ingrediuntur diaconi in sacrario. Procedunt cumc orpore et sanguinis Domini quod ante diem remansit: et ponunt super altare. Et venit sacerdos ante altare, adorans crucem Domini et osculans.* Et dicit: *Oremus.* Et sequitur *Praeceptis salutaribus monitis.* Inde *Libera nos, Domine, quesumus.* Haec omnia expleta, adorant **omnes** sanctam crucem **et communicant**». (*Ibid.*, p. 77).

La misma práctica de comulgar con el vino consagrado el Jueves Santo y reservado para el viernes leemos en una *Instrucción* del siglo VIII, en que con relación a la comunión del Viernes Santo se prescribe: «Et accipit diaconus corpus et sanguinem Domini quod ante die caenae Domini remansit et consecratum fuit et ponit super altare. Et *communicant omnes corpus et sanguinem Domini* cum silentio. (Cf. Muratori, *Liturgia Romana vetus*, v. 2, col. 391-404).

C) La comunión con el vino que se supone consagrado por el contacto con la hostia.

Son también muchos los Sacramentarios, Misales, Pontificales y otros libros litúrgicos en los que en la rúbrica de la Misa del Jueves Santo se prescribe que se guarden para el viernes las hostias consagradas y no el sanguis; y luego se lee con respecto a la *Missa Praesanctificatorum* esta u otra semejante rúbrica, según la cual *el vino* sin consagrar que en el cáliz se pone el viernes *queda consagrado al ponerse en el cáliz la partícula de la hostia consagrada:* «Tunc sacerdos mittit oblatas in calicem nihil dicens, nisi forte aliquid secrete velit dicere. *Pax Domini* non dicit, et *sanctificatur vinum non consecratum per panem sanctificatum*, et communicant omnes cum silentio.» (Cf. Andrieu, *Immixtio et consecratio*, pp. 68-112. París, 1924).

En el *Ordo Romanus XV*, editado por Mabillon (Musaeum italicum, v. 2, p. 494), se lee en el n. 77 otra rúbrica semejante: «Et tunc diaconus offert Papae patenam, ac deinde Papa frangit hostiam consecratam secundum consuetudinem, ponens de ea tertiam parti-

culam in calicem, nihil dicendo. *Sanctificatur enim vinum non consecratum per corporis Domini missionem.* Pax Domini etiam non dicitur, nec *Agnus Dei* cantatur, nec pacis osculum datur, nec postcommunio dicitur».

Esta afirmación de que el vino no consagrado queda por el contacto de la hostia consagrada, consagrado y convertido en la sangre de Cristo nuestro Señor, se halla repetida muchísimas veces, aun en Misales del siglo XV y XVI. (Cf. Andrieu, l. c.)

Nosotros la hemos encontrado en cinco Sacramentarios de los siglos XII y XIII del Archivo Capitular de Tortosa. Son los que siguen:

El Sacramentario n. 11 de Tortosa, que es del siglo XII, pone la siguiente rúbrica, que dice así en su parte sustancial: «.....misceaturque aqua cum vino et cooperto calice de corporale inclinans se incipiat sic in spiritu humilitatis, etc. Post hec surgens incipiat. Oremus preceptis salutaribus moniti. Et cum finierit Pater noster et sed libera nos quesumus et dixerit per omnia secula seculorum et chorus responderit amen.» «Pax domini non dicatur osculum non accipiatur *misso de corpore in vino et sic in sanguine consecrato communicatur.*» Todo esto que hemos puesto entre comillas se halla también en los Sacramentarios n. 56 (siglo XII), n. 34 (siglo XII o principios del XIII) y también en el 82 (siglo XIII) e igualmente en el 140 (siglo XIII).

En el Ordinario y consuetudinario del Monasterio de religiosas de Barking (Inglaterra), escrito a principios del siglo XV por encargo de la Abadesa Sibila Felton (1), se lee en la Misa del Jueves Santo la rúbrica de que en dicho día se consagren tantas hostias cuantas sean necesarias para que aquel día *y el siguiente* puedan comulgar los sacerdotes, los ministros y todos los del convento: «Hac die tot hostie consecrentur quot sufficere possunt sacerdotibus et ministris et conuentui hac die, et in crastino, cantetur hec *Sanctus. Sanctus.* et *Agnus dei.* Pax non detur.

«Post misse uero celebrationem: deferat sacerdos hostias consecratas super altare beate Marie, clericis cum candelabro et turribulo precedentibus» (Cf. v. 1, p. 93).

---

(1) *The Ordinale and customary of the Benedictine nuns of Barking abbey.* Edited with preface by J. B. L. Tolhurst, London, 1927.

Y en la Misa del Viernes Santo se halla la siguiente rúbrica, que, entre otras cosas, prescribe que se eche en el cáliz que contiene vino sin consagrar la correspondiente partícula de la hostia consagrada, y se afirma expresamente que queda santificado el vino no consagrado por la hostia santificada. Donde, como se ve, la palabra santificado significa *consagrado* o *transustanciado*, pues la misma palabra se aplica a la hostia *consagrada*.

Prescribe también que comulguen los del convento: «Deinde secundum morem dicat sub silencio hanc orationem. *Libera nos quesumus domine ab omnibus malis.* Cum dixit. *Per omnia secula seculorum.* respondeat chorus: *Amen.* Tunc facta fraccione dominici corporis: mittat in calicem partem eukaristie. *Sanctificatur* autem *uinum non consecratum per panem sanctificatum.* Hac die non dicatur. *Pax domini.* nec osculum detur. nec *Agnus dei* canatur. set cum silencio communicet. quo peracto: conuentus dicta prius confessione accedant ad communionem. Omnibus autem communicatis: debito cum honore deferantur hostie consecrate in tutum et aptum locum usque in crastinum reseruande». (*Ibid.*, pp. 100-101).

La rúbrica se completa por la del Sábado Santo, en que también comulgaban todos: «Post euangelium. scilicet. *Uespere autem sabbati.* dicat sacerdos *Dominus uobiscum.* chorus respondeat: *Et cum spiritu tuo.* Tunc non cantetur ullum offertorium. set ab omnibus sileatur. Post hec, dispositis tot hostiis quot sufficiant omnibus communicandis. calice quoque cum uino et aqua super altare collocato, ebdomadaria in medio choro festiue incipiente, hoc modo. *Sanctus.* et choro concinente pariter incipiente. sacerdos ordinem misse usque ad *Agnus dei.* solenniter exequatur. Et ibi cum dixerit *Per omnia secula seculorum.* chorus respondeat: *Amen.* Sacerdos subiungat. *Pax domini sit semper uobiscum.* Chorus: *Et cum spiritu tuo.* Tunc non dicatur *Agnus dei.* nec pax accipiatur, immo *ipse sacerdos et ceteri omnes qui communicandi sunt sub silencio communicentur.* (*Ibid.*, p. 105).

En los Misales de Metz de los siglos XIV y XV se encuentra también la antigua fórmula: «Sanctificatur vinum non consecratum per sanctificatum panem», o «consecratur vinum per corpus Domini», o «consecratur enim vinum per corpus Domini: *Pax Domini.....* Sumpto vero corpore et *sanguine Domini* sicut solitum est», etc. (Cf. ANDRIEU, l. c., pp. 100-101).

La misma doctrina de que el vino queda consagrado por el con-

tacto con la hostia consagrada se supone en la comunión de los enfermos por Viático.

En el *Ordo Romanus X*, editado por Mabillon (Musaeum italicum, v. 2, p. 114), en el *Ordo ad communicandum infirmum* se afirma que el vino se convierte en el *sanguis* por el contacto con la hostia: «Tunc tradat ei sacerdos eucharistiam Dominici corporis intincti vino, et *vinum tali intinctione sanctificatum in Christi sanguinem transmutatum*, dicens: *Accipe frater viaticum corporis et sanguinis Domini nostri Jesu-Christi, qui te custodiat ab hoste maligno, et perducat te ad vitam aeternam.*»

«Post communionem dicitur oratio: *Domine sancte, Pater omnipotens, aeterne Deus, te fideliter deprecamur, ut accipienti fratri nostro sanctum corpus et sanguinem Domini nostri Jesu-Christi filii tui, tam corpori, quam animae prosit remedium sempiternum. Per eumdem Dominum.*» (París, 1724).

D) Rectificación de dicho errado concepto.

Pero ya en el siglo XIII había otros libros litúrgicos que ponían expresamente la doctrina contraria, v. gr., en un Códice de la Biblioteca de Metz, en el que se afirma expresamente que aunque el vino por el contacto con la hostia consagrada esté *santificado*, pero no hay allí consagración ni está la sangre de Cristo: «Quibus dictis, sumat corpus Domini et dicat: *Corpus Domini nostri Iesu Christi*, etc. Deinde sumat vinum et non dicat hanc orationem: *Sanguis Domini nostri Iesu Cristi*, et cetera, quia licet illud vinum sit *sanctificatum* per corpus Domini appositum, ibi non tamen est *consecratio*, nec est *sanguis Christi.*» (Cf. Andrieu, l. c., p. 172).

En otro Misal benedictino del siglo XIV se explica la palabra santificado en parecidos términos, afirmando que el vino, por el contacto con la sagrada hostia, no queda consagrado, sino solamente santificado, pues por el contacto de una cosa sagrada se hace digno de ser reverenciado..... «Et mittens terciam partem hostie in calicem non dicit: *Hec sacrosancta*, etc. Et est sciendum quod ex tactu hostie vinum non consecratur, sed *sanctificatur*, id est *ex tactu sacre rei reverendum efficitur.*» (Cf. Andrieu, l. c., p. 174).

La misma doctrina hemos hallado en el Archivo de Tortosa, en el Misal plenario, n. 29, que es un Ms. del siglo XV, donde se dice el Viernes Santo, como rectificando los Códices del siglo XII (fol. 226

v. y 227): «Tome la hostia consagrada, haga la fracción de la misma, y, sin decir nada, ponga una parte en el cáliz, y entonces queda el vino *santificado*, pero *no consagrado*, por haberse puesto en él el cuerpo del Señor». «Sed sumat de sancta et frangat hostiam et imponat in calicem nihil dicens «*sanctificatur* enim vinum *non consecratur* per corporis domini immissionem». Et sic communicet sacerdos, et cum communicaverit redeat ad sacristiam».

Esta misma explicación conserva el impreso de 1524, que seguidamente añade y así comulgue el Obispo o el sacerdote: «Et sic communicet episcopus vel sacerdos», etc. Esto indica que en aquel tiempo en Tortosa sólo comulgaba el celebrante.

Algunos Misales encargaban que con sumo cuidado se omitiera toda palabra que nombrase el sanguis: v. gr., el de París de 1497: «Sed ponat sacerdos more solito partem hostie in calicem nichil dicens. Caveat maxime ne dicat: *Hec sacrosancta commixtio corporis et sanguinis*, aut aliud ubi fiat verbum de *sanguine.*» (Cf. ANDRIEU, l. c., p. 179).

Pero otros decían no se tenga dificultad en decir las oraciones que mencionan el sanguis, porque el cuerpo consagrado no está allí sin sangre: «..... Mittat partem in calicem nichil dicens. Et illo tunc ex more cooperto dicat inclinis orationem solitam: *Domine Iesu Christe fili Dei vivi,* nichil hesitans in verbis his «*corpus et sanguinem*», quia revera ibidem corpus dominicum non sine sanguine est in specie panis, iuxta illud: «*Caro cibus*, *Sanguis potus*, *Manet tamen Christus totus Sub utraque specie.*» (Cf. ANDRIEU, l. c., p. 179).

Sobre las palabras *haec commixtio et consecratio* debe notarse que son muchos los Códices en que sólo se halla la palabra *commixtio* y se omite la palabra *consecratio.*

Además, en el Códice Ambrosiano se dice: «Haec commixtio *consecrati* corporis domini.»

E) Rectificación de otro error parecido.

Para la comunión bajo las dos especies en algunas iglesias añadían al vino consagrado otro que no lo estaba, y creían que de este modo el vino añadido se convertía en la sangre de nuestro Señor Jesucristo. La misma transformación pensaban algunos que se obraba, como antes hemos visto, si con el vino no consagrado se mezclaba una partícula de la hostia consagrada.

Esta teoría fué impugnada por Inocencio III (1158-1216) en su tratado sobre la Eucaristía, donde leemos: «Si vero post calicis consecrationem aliud vinum mittatur in calicem, illud quidem non transit in sanguinem, nec sanguini commiscetur, sed, accidentibus prioris vini commistum, corpori quod sub eis latet undique circumfuditur, non madidans circumfusum.....

«Quidam autem voluerunt astruere quod, sicut aqua per aquae benedictae contactum efficitur benedicta, sic vinum, per sacramenti contactum, efficitur consecratum et transit in sanguinem, quorum assertioni ratio minime suffragatur.» *(De sacro altaris mysterio*, l. 4, c. 31. Migne, PL, v. 217, col. 877).

La razón nos la da San Buenaventura indicando que la sangre de Cristo no se halla en el cáliz como elemento líquido y separado, sino dentro de las venas del cuerpo vivo de Cristo, y así no se mezcla con el vino que se añade al cáliz consagrado, y, por tanto, nada puede convertirse en la sangre de Cristo por mezcla ni por contacto: «Sanguis ibi contentus nulli humori commiscetur, pro eo quod non est ibi diffusus, sed est sanguis glorificatus, *intra venas contentus et ideo a nullo liquore attingitur;* et ideo nihil per *commixtionem* vel *contactum* potest *in eum converti.*» *(Sent.*, l. 4, dist., 13, parte 1.ª, a. 11, q. 2. Op. om., v. 4, p. 299. Quaracchi, 1889).

La misma doctrina expresaba más tarde Gabriel Biel († 1495) por estas palabras: «..... qualiscumque liquor sive aqua sive vinum post consecrationem mittatur in calicem non consecratur nec in sanguinem convertitur, quia tale vinum post consecrationem immissum *non potest Christi sanguinem contingere aut ei commisceri*, quia vinum illud etsi *species sacramenti tangit* quibus immediate iungitur, sed *non sanguinem Christi*, qui non est ibi fluide sicut species, sed *intra venas* quae semper mediabunt inter vinum de novo infusum et sanguinem Christi in eis inclusum. Et ita contingere non potest, sicut nec contingeret sanguinem hominis, si corpori hominis superfunderetur.» *(Sacri canonis Missae*, etc., lec. 53, letra H, fol. 137 v. Basileae, 1510).

F) La comunión con sólo la hostia consagrada.

En Roma, según el *Ordo Romanus* publicado por Duchesne, el Viernes Santo ni el Papa ni los diáconos comulgaban en la iglesia de Santa Cruz de Jerusalén donde oficiaba el Papa; pero era libre para los otros el comulgar allí o el ir a comulgar en las parroquias o títulos

de Roma, y recibían el pan que había sido consagrado el Jueves Santo y que para esta ocasión se había reservado: «*Attamen apostolicus ibi non communicat nec diaconi; qui vero communicare voluerit, communi cat de capsis de sacrificio quod V feria servatum est. Et qui noluerit ibi communicare vadit per alias ecclesias Romae seu per titulos et communicat*». (Cf. DUCHESNE, *Origines du culte chrét.*, p. 489, ed. de 1909).

Parece claro que en dicho día sólo comulgaban bajo la especie de pan.

Del estudio que hemos hecho del Misal (Sacramentario) de Rocarosa (1) resulta que ofrece algunas particularidades en el Viernes Santo, porque prescribe que el coro no conteste al celebrante en la Misa de dicho día ni *Sed Libera nos a malo* después del *Pater noster*, ni *Amen* después del *Libera nos quaesumus* (2). Por lo demás, conviene con muchísimos otros Sacramentarios y Misales en permitir la comunión ese día en dicha Misa al clero y al pueblo. Parece que la comunión se distribuía sólo bajo la especie de pan. La rúbrica del Jueves Santo dice: «*Celebrata Missa reservetur eucharistia id est Corpus Xpi. sine sanguine usque in crastinum*».

He aquí la rúbrica del Viernes Santo:

..... «*Faciat sacerdos confessionem in vestiario. et extenso linteamine ut ponatur corporale deferatur calix cum corpore dn̄i. quod fuit reservatum de cena dn̄i. et cum vino non sacrato: faciat ibi mixtum de aqua. sacerdos autem cum ministris in alba indutis revertens ante altare. dicat moderata voce. Ita ut audiri possit a circumstantibus* Oremus praeceptis. *Non respondeat clerus.* sed libera nos. *Sequitur simili voce.* Libera nos et. *Non respondeat chorus* Amen.

«..... *et sacerdos commisceat sicut mos est. de xpti sancto corpore nil dicens. Quo peracto communicet ipse et qui communicare voluerint. tam clerus quam populus. Deinde unus quisque revertatur ad propria.*

«Sabbato sancto pasche, etc.»

---

(1) Procede del antiguo Priorato de Santa María de Rocarosa. Es propiedad del ex Diputado Provincial D. Pío de Valls y de Feliu, de Barcelona. Este Sacramentario se escribió lo más tarde a principios del siglo XIII.

(2) Esta misma rúbrica es bastante general en los Sacramentarios, aunque no faltan otros muchos que disponen lo contrario.

Hemos hallado también que el Sacramentario de Tortosa, n. 41 (principios del siglo XII), nada significa sobre la consagración del vino o no consagración; sólo indica que se ponía en el altar *pridie servata eucharistia*, pero sí que dice que en aquel día *comulgaban cuantos querían*, pues luego de la respuesta al *Libera nos* que sigue al *Pater noster*, añade: «Quo dicto *communicent omnes.*»

El Sacramentario de la Abadía de San Agustín de Cantorbery claramente pone el Viernes Santo una rúbrica que supone que el Viernes Santo el vino que con el agua se pone en el cáliz no queda consagrado y que todos comulgaban aquel día.

«*Post haec adorata sancta cruce. et reposita in loco solito: uadant duo sacerdotes induti casulis. deferant super altare corpus domini quod seruatum est. Et mixtis in calice uino et aqua. turificet sacerdos altare. deinde dicat.* Oremus: praeceptis salutaribus moniti. *Finitaque oratione dominica: dicat sub silentio.* Libera nos quaesumus domine. *Atque subiungat.* Per omnia saecula saeculorum. *Et nichil plus dicens. mittat in calice particulam dominici corporis.* **communicet se ipsum. deinde alios**». (Cf. p. 39).

En los Misales de Gerona se expone muy clara la verdadera doctrina y claramente se manifiesta que el Jueves no se reserva nada del vino consagrado, que el vino y agua que en el cáliz se pone el Viernes no quedan consagrados, y además se ve claramente que *era libre el comulgar el Viernes Santo aunque sólo bajo la especie de pan.*

El 15 de Gerona del Archivo Capitular dice el Jueves Santo que se reserven varias hostias consagradas *para los que quieran comulgar:* «Hodie sacerdos reservet in loco honesto et convenienti unam hostiam consecratam pro die sequenti in quo non conficitur, vel etiam plures hostias consecratas reservet *si necesse fuerit pro communicare volentibus* sanguinem vero domini totum sumat hodie, et nil de ea *(sic)* reservatur in crastina die.»

Pero el viernes nada dice de la comunión de otros, y supone que el vino y el agua no quedan consagrados.

El sacerdote debe decir: «Corpus domini nostri jesucristi custodiat animam meam in vitam eternam. amen. Quo finito statim sacerdos recipit duas partes hostie. tertiam vero particulam hostie cum vino et aqua recipit reverenter de calice. nichil dicens.»

En cambio el 14, que parece más antiguo que el 15, no sólo tiene una rúbrica equivalente a la del 15 en el Jueves Santo, sino que ade-

más habla explícitamente de *la comunión del Viernes Santo con hostias consagradas el Jueves* y supone *que comulgan todos*, o, por lo menos, los que lo desean. Dice así la rúbrica del Jueves Santo: «Sacerdos qui missam cantat sumat de ipsis integris oblatis ad servandum usque in die parasceves de quibus communicent. sanguis vero domini eadem die penitus consumatur.» La rúbrica del Viernes Santo (fol. 208 v.) es: «Accedens archidiaconus ad altare componat in eo dominicum corpus quod pridie servatum fuit imponens simul et calicem cum vino non consecrato more solito. Et cum opperuerit linteo, veniens sacerdos dicat alta voce. Oremus. Praeceptis salutaribus at Pater noster. *Quo finito audientibus adstantibus cunctis.* Libera nos quesumus domine *usque* per omnia secula seculorum. Amen. Quo dicto sumat de sancto corpore. et mitat in calicem nichil dicens. **et communicat ipse et omnes** *cum silentio.*» Ambos parecen del siglo XIII.

El 25 en lo sustancial coincide con el 14. Dice el Jueves Santo: «Sacerdos qui missam cantat sumat de ipsis integris oblatis ad servandum usque in die parasceves de *quibus* **communicent**. Sanguis vero domini eadem die penitus consumatur et dicat scola Agnus dei III absque osculo. et communio dominus Iesus postquam cenavit, etc. Postea dicat cantor *Ad vesperas.* Calicem salutaris accipiam, etc. *Interim dum cantantur psalmi* communicat populus.....» Y después, el Viernes Santo.....: «His expletis accedens archidiaconus.....», como el 14. Estas mismas rúbricas leemos en el 10 (ahora 8) de Gerona de San Félix y en el 9 actual, también de San Félix. El 8 (hoy 3) de San Félix, que parece del siglo XII, tiene en el Viernes Santo la misma rúbrica que ponen el 14 Capitular y los dos antes mencionados de San Félix. También el 10 (ahora 8) parece del siglo XIII.

Se ve, pues, en todos ellos la práctica general de comulgar el Viernes Santo todos los que lo deseaban.

El de Barcelona, impreso en 1498 (Bibl. de la Universidad, sign. 33), atestigua la misma costumbre de comulgar el Viernes Santo todos los que lo deseen del clero y del pueblo, pues dice la rúbrica: «Quo peracto communicet ipse et qui communicare voluerit, tam cleris quam populus.»

La misma costumbre indica el Misal de los Benedictinos de la Congregación de Valladolid, que se halla en la Biblioteca de la Universidad de Barcelona, signatura 35, pues la rúbrica del Jueves Santo prescribe que se consagren tantas hostias cuantas sean suficientes para la

comunión de este día y del siguiente, y que, además, se pongan dos hostias grandes para dicho día y otra para darla el Viernes.

«Feria V in cena domini (fol. LXXVII, v.) providendum est quod in hac missa tot hostie consecrentur: quot ad communionem huius diei *et sequentis* sufficiant. et ponantur due hostie de maioribus: una pro hac die: alia pro sequenti feria VI.»

El de Barcelona, impreso en 1521 (Archivo de la Catedral), todavía supone el uso de comulgar el Viernes Santo todos los que lo deseen, tanto los del clero como los fieles, además del celebrante, pues dice la rúbrica de dicho Viernes: «Communicet ipse et qui communicare voluerit tam clerus quam populus.»

G) Códices que contenían la disciplina actual.

Sin embargo, otro Misal de Barcelona (del siglo XIV), regalo del Obispo Armengol (1398-1408), tiene la disciplina actual, y así el Jueves Santo prescribe que sólo se reserve una hostia y el Viernes sólo comulga el celebrante.

El de San Cugat (Archivo de la Corona de Aragón, sign. 29), que parece del siglo XIII, observa también la actual disciplina.

En cuanto a los de Valencia, el Misal que lleva la signatura 96 de su Archivo Capitular, dice en el folio 106 que el Jueves Santo no se reserva el «sanguis» para el Viernes, porque ese día fué derramado por los paganos: «Sanguis non reservatur pro eo quod ab infidelibus ea die effusus est.»

El 98 (fol. 131) insinúa que el Jueves Santo no se reservan más que las hostias consagradas y, al parecer, el Viernes Santo sólo comulgaba el celebrante. Esta misma práctica del Jueves y Viernes Santos es común a todos los valentinos.

Por lo dicho se ve que desde los primeros siglos de la Iglesia hasta fines de la Edad Media, fué bastante general la costumbre de comulgar bajo diversas formas, según la diversa disciplina, que fué cambiando según los tiempos, el clero y los fieles el Viernes Santo, y en algunas partes, v. gr., en Barcelona, parece haber estado vigente aún en la primera mitad del siglo XVI.

JUAN B. FERRERES (1).

---

(1) De la obra del P. Ferreres, *Historia del Misal*, próxima a ser publicada.

BOLETÍN DE COSMOLOGÍA BIOLÓGICA

(Continuación) (1).

Aires de triunfo se dan los antievolucionistas al analizar los hechos de la herencia y la repartición de las propiedades paternas en la prole según las leyes de cruzamiento de bastardos. Mas no es legítima esa oposición al evolucionismo por el punto de vista de la herencia: este es un mirar unilateral, es fijarse en la cara de sombra y no mirar a la cara de luz.

En la teoría de la evolución hay que distinguir la idea subjetiva dominante de ver entre el mundo actual viviente y el pasado relaciones genéticas por las cuales se explica el conjunto armónico entre los organismos, y el elemento objetivo, la aplicación de esta idea unitiva a los organismos concretos determinando sus relaciones históricas. La aplicación de la misma idea hecha por autores diversos tiene, por fuerza, que ser diversa. Desde luego, puedo recordar que en mis quince primeros años (1884-1899) en que hice mis primeras observaciones sobre las hormigas, sin la idea de la evolución, no hubiera nunca llegado a orientarme en sus relaciones orgánicas ni me hubiera dado cuenta de sus instintos. Nada tiene que ver con la ciencia el abuso del monismo ateo exhortando a la rebelión, ya que sin Dios no hay autoridad divina ni humana. La teoría de la descendencia, como puramente científico-natural, nada tiene que ver con las ideas religiosas ni políticas. Ni es contraria a la Biblia: todo cuanto se dice en los libros santos, como lo enseña León XIII en su Providentissimus Deus, es verdad, cualquiera que sea la materia de que hablen; pero no lo expresan en lenguaje científico, sino en lenguaje popular adaptable a cualquier tiempo y estado de las ciencias. Y de la misma manera que en el primer capítulo del Génesis no debe buscarse astronomía, ni geología, ni botánica, ni

---

1) Sigue hablando Wasmann. V. t. 7, pp. 197-212.

zoología, tampoco debe ir a buscarse en él antropología. El lenguaje bíblico, como de libro inspirado, debe independizarse de las variaciones que los progresos de las ciencias traen a las concepciones científicas. La sabiduría divina es la fuente de la fe y de la ciencia, luego entre fe y ciencia no puede haber conflicto real. Que Dios hubiera hecho el mundo inorgánico y el orgánico por sí mismo y sin la cooperación de los agentes naturales en el estado actual, o que hubiera dado a la naturaleza fuerzas propias para que de estados primordiales causalmente ordenados resultase el mundo actual y viviente, las mismas relaciones de esencial dependencia ligaban al mundo con Dios, la misma distinción habría entre el alma espiritual y el cuerpo del hombre, la misma separación entre la vida y la no vida.

La fórmula actual no es la antigua del monismo: *o creación o evolución*, sino esta otra: *o creación sin evolución, o creación con evolución.* Ya a primera vista, habida en cuenta la verdad del axioma *simplex sigillum veri*, se inclina la mente a la fórmula creación con evolución.

Largamente hace Wasmann a continuación la historia del monismo y de sus postulados y los refuta vigorosamente. Algunas ideas que añade sobre el postulado monista del origen del hombre, las diré en la crítica general de todo el problema. La teoría de la evolución, aun en la fórmula adoptada por Wasmann, sólo puede ser una teoría científica para dar unidad a los hechos biológicos y paleontológicos, pero siempre conservándose en el terreno de la incertidumbre y de la hipótesis.

Para apoyarla en el terreno de su especialidad cita Wasmann cuatro hechos:

1.er hecho. En las colonias de hormigas se distinguen la clase señoril y la clase esclava: en el nido propio la reina de la clase señoril no puede fecundar sus huevos, para lo cual emprende el vuelo hacia especie extraña, cuyas obreras se encargan de la cría. Las diferentes especies de la clase señoril y de la clase esclava proceden de géneros y familias distintas ya desde el terciario medio; no hay para las hormigas de una y otra clase una curva monofilética, sino que a cada clase corresponde su curva propia en variedad de familias, cuyas especies han ido con los tiempos acentuando los caracteres señoriles y de vivir a cuenta ajena los señoriles, los de trabajo las esclavas. Los *anergates* señoriles han ido perdiendo por degeneración sus caracteres de trabajo; las actuales amazonas *polyergus* han llegado a la cumbre de sus instintos de esclavizar pasando por el estadio en que se

encuentra la *formica sanguinea*, y no hay duda que el *polyergus* desciende de una especie terciaria. Hay, pues, evolución, pero no la romántica, sino la crítica.

2.° hecho. *Las hormigas blancas o termitas.* — Del orden de los *isoptera* las termitas en sus castas, nidos, instintos sociales se parecen a las hormigas. Las más antiguas son del eoceno inglés, de las cuales una especie del género *mastotermes* vive hoy en el continente antiguo australiano.

Otra familia constituyen las termitas bálticas del oligoceno inferior y se desarrollaron en el mioceno en multitud de géneros y especies que ahora están reducidos a dos géneros, pobres en especies. La tercera familia, hoy subdividida en subfamilias, procede de la *Leucotermitinae* terciaria. La cuarta familia cuenta en los trópicos con muchos géneros y especies a partir del mioceno.

Las termitas *mastotermes* del eoceno deben relacionarse con las *paleoblattinas* del carbónico superior, desaparecidas en el pérmico y durante todo el mesozoico hasta su nueva aparición en el eoceno. La serie completa de ellas comprende, por tanto, familias paleozoicas y cenozoicas, entre las cuales ha habido cambio de especies. ¿Pero el cambio ha ido de lo simple a lo complicado, o más bien de lo complicado a lo sencillo? Esto último; las termitas antiguas poseían alas de red mejor urdida, el número de artejos en las patas y antenas era mayor; las castas sin alas deben considerarse como las adaptadas al trabajo de la cría entre las que gozaban antes de la vida libre. La especie australiana *mastotermes* posee soldados y obreras; la formación de las castas no es de hoy, data desde comienzos del terciario.

De lo dicho resulta una confirmación de la evolución, pero no de la dogmática antigua, sino de la crítica moderna.

3.er hecho. *Los huéspedes en los nidos de las hormigas y de las termitas.* — Este es el culminante, porque si el acomodarse a la vida señoril trajo degeneración orgánica hereditariamente transmitida, la acomodación a la vida parasitaria introdujo órganos nuevos. Las especies huéspedes pertenecen a tres grupos: 1.°, especies pertenecientes a géneros que viven ya en libertad, ya en parasitismo; 2.°, especies que pertenecen a géneros exclusivamente parasitarios, pero sin que este vivir en simbiosis haya alterado el organismo: su adaptación es biológica y funcional, no es morfológica; 3.°, especies que pertenecen a géneros cuyos cuerpos se han adaptado a la nueva vida de huéspedes con

adaptación hasta morfológica. Tenemos, por tanto, en esas especies una serie de formas que han ido adaptándose continuadamente a la vida nueva de parásitos, sin que haya terminado todavía el proceso de adaptación. Conocemos ya como una docena de familias con varios centenares de géneros y muchos miles de especies, todas las cuales han salido por adaptación: de suerte que por esta vía hemos logrado no sólo nuevas especies, sino nuevos géneros y hasta familias nuevas; todo ello distinto ya desde los tiempos terciarios y más exactamente desde el oligoceno inferior. He ahí una adaptación con *herencia* de los caracteres *adquiridos*.

4.° hecho. *El árbol genealógico de los coleópteros paussidas.* — Sustancialmente se reduce a que estos coleópteros, al comenzar su vida simbiótica, sufrieron una explosión de especies nuevas en que, al cambiar de su vida libre a la vida de sujeción y encerramiento, se guarnecieron de escudos, se enriquecieron de órganos de exudación, acortaron las antenas, fácilmente vulnerables por el líquido de las hormigas; y todo en tal abundancia de especies, que sólo el género *paussus* cuenta hoy en los trópicos africano e índico más especies que los restantes géneros de todo el conjunto de coleópteros. También en este caso la familia de los *paussidas* evolucionó no en un ramo sólo, sino en tres ramas diversas, con evolución polifilética.

Con esto podemos dar por terminada la encuesta.

Crítica.

Juntaré en ella ideas propias con ideas tomadas del libro *Le Transformisme* (4), citando las páginas; de esta suerte daré a conocer el libro.

1.° Es claro que el reino, tanto animal como el vegetal, manifiestan un orden armónico y son la realización de un plan inteligente. De suerte que en ese orden queda desechada la evolución atea contrapuesta a la creación.

2.° También es demostrativo de cambios externos el ejemplo de las *paludinas* estudiadas por Neumayr y Paul, aducido por Gagnebin (4), pp. 19-21. Observóse en el lago pliocénico de Slavonia que según las aguas dulces iban aumentando en sales calcáreas con la evaporación intensa provocada por el clima subtropical, comprobado por los sedimentos de plantas y animales, las *paludinas* iban dando descendientes cuyo organismo, reaccionando diversamente a las mudadas

condiciones del agua, llegaron a sacar diez especies distintas por el carácter ornamental de la concha. «La Memoria de Neumayr y Paul, dice Gagnebin (4), p. 21, es todavía hoy uno de los más sólidos fundamentos de la teoría transformista.»

Mas aquí hay equívocos y confusioues lamentables. Bien escribe Vialleton (4), p. 120, que convendría llamar diversificación y no evolución a estos cambios exteriores de organización, en la cual las líneas esenciales quedan las mismas. Ni debe calificarse de escapatoria (tal la considera Gagnebin (4), p. 58) la distinción entre cambios en las especies sistemáticas y cambios entre ramas superiores: admitidos cambios en las especies sistemáticas, no por eso obliga la lógica para admitirlos también en las ramas superiores. «Se han confundido, escribe Vialleton (4), pp. 96-99, las categorías diferentes de la sistemática..... Una especie no se define solamente por sus caracteres específicos, sino también por los genéricos..... pero ni esto basta. Toda especie..... lleva un plan general de estructura (tipo) realizado de cierta manera (clase), presenta una forma general (orden o familia), alguna particularidad de estructura (género), rasgos especiales de talla, ornamentación, color (especie)..... Toda especie encierra los grados esenciales de organización que exige su naturaleza, y debe distinguirse dando a cada grado su valor relativo..... Este enlace gradual sistemático no lo vieron ni Darwin ni los otros transformistas. Atribuyendo a la especie sola, cualquiera que sea su variabilidad, el valor de una categoría real, y considerando todos los grupos situados sobre ella como artificiales, se llegaron a perder de vista las propiedades reales de las diversas categorías sistemáticas y se confundieron en un plano demasiado exterior. Se ha olvidado el tipo de organización por no ver más que la especie, ni se distingue entre lo que a la especie conviene y no conviene al tipo de organización..... Si las especies son múltiples, ricas en variaciones secundarias, poco sujetas a la ley de correlación por la escasa importancia en guardarla en esos caracteres exteriores, si han durado tiempos limitados; al contrario, los tipos orgánicos (esto es, la organización más profunda) son poco numerosos, muy correlacionados en todos sus miembros, y persisten tiempos considerables. Las diferencias de especie pueden multiplicarse hasta lo infinito, pero las más recientes se despliegan sobre el mismo fondo de organización que las más antiguas. Las formas actuales de lamelibranquios o de gasterópodos, si difieren de las del cámbrico lo bastante para agruparse en familias nue-

vas, no dejan de poseer la misma estructura fundamental, los mismos tejidos, iguales propiedades, y no segregan de distinto modo su concha..... Las grandes divisiones de la sistemática tienen, pues, valor distinto que las pepueñas. Las grandes representan las formas esenciales y posibles de organización, inmutables en sus líneas generales, poco numerosas y separadas las unas de las otras por diferencias profundas. Las primeras (tipos) llevan subdivisiones de extensión decreciente y de comprensión ascendente, las clases, órdenes, familias, géneros, especies..... Con las diferentes categorías no se forma una serie continua, cuyos términos se siguen regularmente como ramas de un árbol. Constituyen dos grupos muy diversos: el de los tipos de organización y el de los tipos de forma externa..... Mientras los tipos de organización se unen en escala jerárquica, no suben en jerarquía las formas. Dentro de un mismo género la especie neta se distingue de otra especie también pura en rasgos del mismo plano. Todas esas diferentes formas tienen la misma organización de orden, que comprende diferencias particulares de familias y rasgos de estructura poco importantes (géneros), con un sin fin de pormenores específicos.....»

En pocas palabras, expresada esta doctrina en vocablos escolásticos, quiere decir: hay que distinguir organismos de igual naturaleza, o sea, informados sustancialmente por principios vitales de igual esencia, y organismos de desigual naturaleza, como informados por almas distintas. Según Vialleton, su correspondencia en la sistemática, como regla general, es: organismos de distinta naturaleza, desde el orden inclusive hacia los tipos; organismos de idéntica naturaleza, los géneros y especies. (De la familia hay que distinguir entre avertebrados y vertebrados, etc.)

A la misma correspondencia vamos, examinando los casos posibles de hibridismo: donde hay hibridismo, allí no puede haber entre los padres distinción esencial, ya que la fecundación ni en los animales ni plantas produce la vida, y los descendientes retornan con frecuencia o al padre o a la madre. Pero debe entenderse cuando las células conjugadas se han fundido en una, no cuando la una sólo ha servido de estímulo para desarrollarse, sin verdadera fusión, la compañera. (Véanse ejemplos en el experimentador E. Godlewsky: «Kreuzung und heterogene Befruchtung», pp. 867-888, en *Handbuch der Vergleichen den Physiologie* von Winterstein, t. III, parte segunda. Jena, 1910-1914.)

Puesta ya esa distinción, el evolucionismo propiamente tal admite

la transición de un organismo de distinta naturaleza a otro: no pueden admitirse tales cambios, por ser contrarios a la naturaleza inmanente de la vida. Puede de suyo haber cambios en la forma exterior del organismo, aunque en la sistemática se clasifiquen entre especies y géneros y aun familias distintas, sin que por eso haya transformación de esencia. Todos los ejemplos citados por Gagnebin y por los escritores de la encuesta, se ciñen a cambios de forma exterior y de los miembros inferiores de la sistemática. Están comprendidos entre las variaciones fainotípicas de Johannsen (2), p. 674, y si llegan a ser genotípicas, sólo son de genes secundarios y cambios accidentales de los genes primarios.

3.° ¿Pero basta que dos organismos sean de igual esencia o tengan vida por almas de esencia igual, para que ya, en seguida y sin más, sufran cambios bruscos en su organización, por ejemplo, en la adaptación a la vida simbiótica? Tal es el hecho que principalmente persuade a Wasmann su posición: en términos generales lo trata Thompson (4), pp. 123-151. Los parásitos, dice, arguyendo en el sentido de los transformistas, no forman como tales grupos sistemáticos homogéneos, van distribuídos entre la muchedumbre de los grupos que poseen formas libres: entre los dípteros hay multitud de parásitos, como los pipuncúlidos, los tachinarios, los estros, los pupíparos; pero la mayoría de los dípteros viven libres. Los grupos de nemátodos, crustáceos, gusanos, moluscos, muestran formas libres y formas parasitarias. Los parásitos se han hecho tales poco a poco y por evolución secundaria. De no ser así, concluyen los transformistas, supondríamos una Providencia caprichosa que a cada grupo animal le preparaba su cortejo de parásitos muy deformados....., ¿y para qué, en ese caso, no constituyen sus grupos propios? (4), pp. 134-135.

Examinemos el hecho: cuanto mayores analogías internas, y en el plan general, no sólo del tipo y clase, sino del orden, se manifiesten y comprueben por quienes, admitida la adaptación, admiten, sin embargo, cambios de especies en sentido evolucionista, puede objetárseles: concedido, pues lo decís, que esas analogías son tales que indican pertenecer a igual orden esos parásitos y las especies libres; por consiguiente, aun dado que hubiera habido adaptación de la forma libre en parasitaria, no se probaría verdadera evolución, que no la hay, donde los organismos, aunque se hayan modificado, no dejan de poseer igual esencia interna. Lo que todavía se puede negar es que un mismo

individuo concreto, que antes vivía en el estado libre, se haya acomodado a las nuevas condiciones de la vida parasitaria. ¿Y por qué lo podemos negar? Porque la adaptación de un mismo individuo que, habiendo vivido antes libre, se haya acomodado a la vida sujeta de parásito, nunca se ha observado. (Thompson (4), p. 150.) Suele responderse que esa adaptación se hizo en los tiempos geológicos, v. gr., en el oligoceno inferior; y ciertamente los hechos muestran que en esa fecha existía ya el parasitismo en los nidos de las hormigas. ¿Y por qué esos individuos hallados en vida parasitaria se dicen haber antes vivido libres? ¿Por qué los individuos de ahora no sufren tal cambio? ¿Es que nuestra vida es corta para observarlo? ¿Pero si la acomodación debe hacerse en un mismo individuo en pocas semanas, ya que, si la adaptación no es completa, el individuo no puede subsistir viviendo ni libre ni parasitario? Hay que admitir un cambio repentino y brusco de genes en el organismo libre o en su prole, para que reaccione de repente en forma adaptada al parasitismo. Ese cambio fué posible hace dos millones de años. ¿Y por qué no lo es ahora?

Luego parece concluirse que fué creando Dios individuos en muchos grupos con destino a vida parasitaria, de suerte que desde el origen les puso a ellos genes que reaccionasen con el medio parasitario a la especialización de su organismo con las diferencias externas requeridas por la adaptación. Genes distintos, pero incluíbles en una misma esencia vital: no otra cosa exigía la idea de la adaptación para guiar la interpretación y estudio del biólogo; la ciencia, como no se ocupa de hechos particulares, no requiere que la adaptación se haya hecho en un mismo individuo, sino le basta que se haya conseguido en individuos distintos. Bien dice Thompson (4), p. 149-150: «Las llamadas especies distintas de los sistemáticos no son con frecuencia más que la expresión distinta morfológica de las reacciones de una misma naturaleza específica a los estímulos diversos.»

4.° Y con esto hemos venido a un punto principal que debe aclararse: los evolucionistas parece que quieren sacar el mundo animal y vegetal, como por fuerza, de alguna ley de la materia organizada; los creacionistas sin evolución afirmamos que la aparición de los nuevos grupos vivientes es obra libérrima de la sabiduría divina, sin que de parte de la materia haya condiciones que requieran la acción biogénica divina; sólo concedemos que los nuevos grupos aparecieron cuando las condiciones estaban preparadas para recibirlos: la hora

precisa, el sitio, número de individuos nuevos, etc., fué obra de sola la libertad divina, que cae fuera del objeto de la ciencia. La preparación que admitimos consiste desde luego para los animales el que hubieran precedido plantas que les sintetizasen los alimentos, y para las plantas el que se enriqueciera el suelo con los elementos necesarios para sus elaboraciones sintéticas. Todavía puede avanzarse algo más: presupuesto de la bioquímica que los constitutivos de las células son micelas o complejos de moléculas, y que tales complejos no se forman libres en la naturaleza, sino dentro de los organismos, y que las plantas tienen por finalidad hacer las síntesis de donde el organismo animal saca como de cantera propia el materlal de sus micelas, se puede creer que Dios tomó como material inmediato para construir los organismos nuevos cuerpos ya sintetizados por las plantas, dejados en el suelo con los residuos de ellas en el humus; igualmente, las plantas superiores las formó con moléculas complejas tomadas de las síntesis elaboradas por las plantas inferiores. Tales complejos moleculares, elaborados por las plantas, poseen las condiciones impuestas a sus razones germinales por San Agustín y de que con respeto habla Santo Tomás. Dan a las causas segundas el oficio de preparar la materia para la acción biogénica de Dios; explican los caracteres fainotípicos en los organismos de cada una de las grandes divisiones geológicas, como las grandes piezas esqueléticas propias de toda la era secundaria, entre las cuales se debe contar la cola del archaeopterix, etc. En cuanto se puede rastrear por la paleontología, la creación de los nuevos grupos fué con familias distintas, y en cada una con multitud de genes diversos para que en seguida en la prole se multiplicaran los géneros y especies.

5.° No siempre vamos a estar a la defensiva: arguyamos directamente contra el evolucionismo. La presencia de las correlaciones y la necesidad de que sean simultáneas, es una de las objeciones más serias contra el transformismo, desde el punto de vista morfológico. (Vialleton (4), p. 96). Este argumento lo desarrolló Vialleton con maestría en su gran obra *Membres & Ceintures des vertébrés tétrapodes*, París, 1924 (1).

---

(1) Tuve el gusto de extractarla en *Ibèrica*, XXII-XXIV (1924-1925), nn. 557, 560, 565, 569, 575, 578, 582, 590 y 593.

6.º Planteemos ya la cuestión principal de la evolución, la referente al organismo humano. ¿Puede admitirse en buena ciencia la posibilidad natural de que el organismo humano venga de transformación de un organismo de primate?

Wasmann (3), n. 340, admite la posibilidad de que la célula animal, en sus momentos de fecundación, reaccionando a algún estímulo extraordinario, de tal modo se modificase que se hiciera apta para recibir el alma racional, la cual haría luego que el organismo se desarrollase conforme al tipo humano. Ni porque sea el alma forma del cuerpo, ni por las necesarias disposiciones y correlaciones entre el alma y el cuerpo, ni siquiera por la narración bíblica cree decidida, finalmente, esa imposibilidad, antes deja que la ciencia, por sus métodos propios, investigue cuanto le sea dado sobre el origen del cuerpo humano, sin que por eso hayan de temerse conflictos entre la ciencia y la revelación.

Como se ve en todo este razonamiento, Wasmann no habla en virtud de principios biológicos, sino que pasa a un terreno que no es de su especialidad, a saber: el de la antropología filosófica y el de la teología. En el primer terreno vemos dificultades insuperables para admitir la posibilidad de disponerse la célula sexual de un primate, cualquiera que hubiera sido el estímulo recibido, para recibir el alma humana. Porque, en primer lugar, la célula sexual del primate posee aun antes de la fecundación alma sensitiva; la célula sexual humana hasta el momento de finalizar la fecundación posee alma citodinámica de orden vegetativo: son, por tanto, células muy diferentes, y esa diferencia se traduce en la misma composición micelar, ya que hay correlación estrecha entre los sistemas micelares y las propias células. ¿Cómo se salva esa diferencia porque la célula de primate reciba influencias algo desusadas? Si el poder de reaccionar al estímulo es característico de las diversas células, ¿cómo es posible, en buena biología, que células totalmente diversas, cuales son la célula sexual de primate y la célula sexual humana, reaccionen de igual modo? Ni las micelas separadas de una y otra célula, ni su orden armónico, que en cada célula poseen, son iguales ¿y bastará desordenar el orden micelar de la célula de primate para que ya resulte el orden más complejo micelar de la célula humana? Con razón insiste Dalbiez (4), pp. 174-179, en la idea de la finalidad como concluyente contra la evolución. La finalidad es una ordenación de la potencia al acto: siempre que hay acción ha habido una

preordinación, y aunque sea verdad que la finalidad o preordinación no se limita al dominio de la vida, propio de la vida es que su finalidad sea inmanente. Ahora bien, esa preordinación que le comunica la vida es diversa en la célula sexual de primate y en la célula sexual humana: luego se sabe que la célula sexual de primate no reaccionará como la célula sexual humana. No basta definir la vida vegetativa como el poder de reaccionar en vago, ni como el poder de nutrirse en vago y de asimilar en vago, sino que cada ser vivo orgánico reacciona como quien es con su finalidad inmanente propia, se nutre y asimila como quien es con su específica y peculiar nutrición y asimilación: el primate como primate, el hombre como hombre. Y nótese de paso que el organismo humano, como bien lo prueba Vialleton en su obra fundamental, no debe colocarse en el orden de los primates, sino que constituye por sí propio un orden aparte, el humano, ya que las características del orden son distintas en el organismo de primate y en el organismo humano.

Con fórmulas lapidarias de Santo Tomás abordaremos el terreno metafísico: *a)* La generación humana en el caso supuesto por Wasmann hubiera sido casual, porque «decor ordinis universi fit casualis ex quo rerum diversitatem non adscribit intentioni finis sed terminationi potentiarum ad suos effectus. (S. Th. de pot. q. 3 a. 16.) *b)* Actio..... quae fit virtute naturae communis (entiéndase el complejo de factores físicoquímicos) per aliquod sub natura communi contentum, aliquem modum accipit ex propriis illius principiis: sicut actio quae debetur naturae animalis, fit in homine secundum quod competit principiis speciei humanae, unde et homo perfectius habet actus virtutis imaginativae quam alia animalia secundum quod competit eius rationalitati.» (S. Th. de pot. q. 3, a. 2.) Y aplicando a la acción generativa el mismo razonamiento, el hombre tiene una virtud propia suya y más elevada, como que está ordenada á que su acción organizadora de la célula sexual sea continuada por la acción creativa de Dios, infundiendo en ella el alma racional. Y se declara maravillosamente bien ese pensamiento en de pot. q. 3, a. 9 ad 21m: «Dicendum quod duo agentia omnino disparata non possunt hoc modo se habere quod actio unius terminetur ad materiam, et alterius ad formam; hoc tamen contingit in duobus agentibus ordinatis, quorum unum est instrumentum alterius. Actio enim principalis agentis se extendit quandoque ad aliquid ad quod non potest se extendere actio instrumenti. Natura autem est

sicut instrumentum quoddam divinae virtutis..... Unde non est inconveniens, si virtus divina sola faciat animam rationalem, actione naturae se extendente solum ad disponendum corpus.» Ahora bien, el primate respecto de la acción generativa que diera por resultado una célula capaz de recibir el alma racional y Dios creador del alma humana son dos agentes separados y distanciados: la acción generativa del primate no es instrumento ordinario y natural, cuya acción sea continuada por la acción divina, sino sólo en ese caso hipotético se hubiera servido Dios de esa acción. En cambio, la acción generativa del hombre es el instrumento natural de que se sirve Dios para preparar y disponer la célula que ha de recibir el alma racional, de suerte que hay continuación de la acción divina con la acción del hombre para completar la producción del hombre. Pretender que también la acción del primate esté ligada con la acción divina es identificar la naturaleza beluína con la humana. *c)* De pot. q. 3, a. 4 ad 7m: «Quaedam vero creantur etsi non praesupposita materia ex qua sint, praesupposita tamen materia in qua sint, ut animae humanae. Ex parte ergo illa qua habent materiam in qua, natura potest dispositive operari; non tamen quod ad ipsam substantiam creati, naturae actio se extendat.» Pero como también es dicho de Santo Tomás (C. G., l. 4, c. 7), «cum propria actio cuiuslibet rei sequatur naturam ipsius, nulli competit propria actio alicuius rei cui non competit illius rei natura: quod enim non habet humanam speciem, nec actionem humanam habere potest»; pero preparar el organismo celular para recibir el alma racional es propio de padres humanos, luego esa acción preparatoria es incomunicable al primate, porque no comunica en naturaleza de hombre. *d)* De pot. q. 5, a. 10: «Corpus etiam hominis ordinatur ad hominem, non secundum animalem naturam tantum, sed ad perfectionem naturae ipsius»; lo contrario de lo que suponen los evolucionistas.

El conceder a los naturalistas amplïa licencia para que, según sus métodos, investiguen el origen del hombre, es olvidar del todo un principio también metatísico de Santo Tomás de pot. q. 3, a. 1 ad 9m: «Dicendum quod Deus non producit res ex necessitate naturae, sed ex ordine suae sapientiae. Et ideo diversitas rerum non oportet quod sit ex materia, sed ex ordine divinae sapientiae: quae ad complementum universi diversas naturas instituit.» Luego si el que aparezca o no el hombre en el mundo no depende de la materia ni de leyes naturales fijas, sino de la libre elección de la divina sabiduría, no puede

ser objeto de investigación naturalista, sino solamente de la ciencia histórica en sus fuentes, que en este caso tienen la garantía incomparable de ser escritas bajo la inspiración divina. Y esas fuentes testifican la acción divina, organizadora del cuerpo de Adán y Eva, creadora del alma espiritual, inspiradora de la vida en el organismo, que entonces comenzó a tener vida. En cualquier estado en que se hallen las ciencias, el sentido de las palabras del texto sólo es el obvio e inteligible por sabios e ignorantes. La ciencia antropológica tiene campo de estudio en determinar, si puede, la diversidad de genes impresos por Dios ya desde el principio en los organismos de nuestros primeros padres Adán y Eva. Así, por ejemplo, debieron tener genes para la doligocefalia y braquicefalia. (Cf. Johannsen (2), p. 358.) Es objeto de la prehistoria explorar las regiones de la tierra que fueron habitando los primeros pueblos o familias, dispersos ya a la edad avanzada de Adán, ya después del diluvio, y los caracteres de unos y otros pueblos en su parte, en la fauna contemporánea, en sus relaciones culturales y de raza. Mas que el hombre primero fué Adán y la primera mujer fué Eva, no es objeto de ciencia alguna, a excepción de la histórica en la narración bíblica del Génesis de Moisés.

Teodoro Mollison (5), en las sesiones celebradas por la Sociedad Antropológica de Berlín en Halle, 1925, quiso probar que no hay diferencia esencial entre el organismo humano y el de los primates, ya que los albuminoides del suero humano poseen, como los del suero de primates, un grupo de átomos, llamado proteal, común; y como los albuminoides no se producen fuera de los organismos vivos, quiere deducir de ese grupo común de átomos la procedencia de primates y hombre de un organismo ancestral, tronco de donde salieron luego los organismos de primates y el humano. Mas este razonamiento flaquea por la base: el que en nuestros albuminoides haya proteales comunes con los de los albuminoides bestiales, sólo prueba el parecido químico entre el suero humano y el de mono. Bien le replica en la discusión Aichel, que ese parecido no tiene más valor que el parecido en los caracteres morfológicos, y que, por tanto, la palabra transformación de un suero en otro, debe reemplazarse por la de mera semejanza de suero, como hay semejanza en la composición química de los huesos de los vertebrados.

J. M. Ibero,
Profesor de Cosmologia en el Colegio de Oña.

NOTAS Y TEXTOS

BACHIARIUS PEREGRINUS?

Baquiario, Peregrino: he aquí dos nombres bien misteriosos. Recientes estudios (1) han levantado algo el velo del misterio. Pero el fondo del misterio queda aún envuelto en tinieblas: bajo esos dos nombres, ¿hay que reconocer dos hombres o bien un solo hombre? El problema, no puede negarse, es altamente interesante, sobre todo por su conexión con los orígenes de la Vulgata latina. Peregrino fué el primero que emprendió una edición de la obra de San Jerónimo. Todo cuanto contribuya a esclarecer la personalidad de Peregrino, iluminará por el mismo caso los orígenes mismos de la Vulgata. Si Peregrino fuera Baquiario, tendríamos, seguramente, noticias menos incompletas sobre la edición más antigua de nuestra Biblia oficial.

Los críticos que más recientemente han estudiado este problema, se resuelven más generalmente por la distinción o dualidad (2). La im-

---

(1) D. De Bruyne, *Étude sur les origines de la Vulgate en Espagne*. Revue Bénédictine, v. 31 [1914-1919], pp. 373-401. — J. Duhr, *Le* De fide *de Bachiarius. Revue d'Histoire ecclésiastique*, 24 [1928], 5-40. — A. Vaccari, *Institutiones biblicae*, Romae, 1927, v. 1, p. 208. Merecen citarse, por lo mismo que son poco conocidos fuera de España, los interesantes artículos que con el título de *Opúsculos de Prisciliano y modernas publicaciones acerca de su doctrina* publicó D. Marcelino Menéndez y Pelayo en la *Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos*, 1899, y que han sido reproducidos en la 2.ª ed. de su *Historia de los Heterodoxos españoles*, t. 2, Madrid, 1917, pp. 321-362. Ha contribuído poderosamente a esclarecer los orígenes de la Biblia en España, y consiguientemente la obra de Peregrino, si bien no le nombra, el estudio del P. A. Vaccari, *La prima Bibbia completa*, publicado en *La Civiltà Cattolica* (1915, 4), pp. 412-421, 538 548.

(2) Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, 3 Band. Freiburg im Breisgau, 1912, pp. 411-412. — Hurter-Pangerl, *Nomenclator literarius*, t. 1, ed. 4. Oeniponte, 1926, col. 400. La opinión de Menéndez y Pelayo sobre la identidad o distinción entre Peregrino y Baquiario fué siempre más o menos vacilante. Dada la autoridad del insigne polígrafo, creemos será de interés reunir los pasajes en que habla de esta cuestión. En la *Historia de los Heterodoxos españoles* escribe: «El obispo *Peregrino*, citado por algunos escritores como autor de *muchos Cánones contra Prisciliano*, ha de ser el *Patruino*, Obispo de Mérida, que presidió el Concilio de Toledo y propuso

portancia de la materia invitaría a hacer una revisión de todo el proceso. No nos atrevemos a tanto: a otros más competentes tocará el hacerlo. Se nos permitirá, con todo, proponer sencillamente las dudas que se nos ofrecen sobre los motivos alegados para probar la distinción e insinuar las razones que parecen sugerir la identidad entre Baquiario y Peregrino.

1. Dos razones suelen aducirse en contra de la identidad: 1.ª, que «Peregrino» es nombre propio, que designa, por tanto, una persona distinta de la que llevaba como nombre igualmente propio el de Baquiario; 2.ª, que Baquiario no era obispo, como lo fué Peregrino.

Que «Peregrino» fuera nombre propio lo comprueba, dicen, el que la mayoría de los códices de los Cánones de Prisciliano, en el título, antepongan al nombre de Peregrino el calificativo de «Santo» (1). No

---

todos los *Cánones* que allí se aprobaron, o más bien el *Bachiarius Peregrinus.....*» (2.ª ed., p. 120). Más adelante añade: «Evidente parece que el monje Bacchiario, autor de dos opúsculos muy notables, uno *De reparatione lapsi*, y otro que pudiéramos titular *Confessio Fidei*, no era inglés ni irlandés, sino español y gallego, como demostraron Francisco Flori, canónigo de Aquilea, y el P. Flórez. Salió Bacchiario de su patria en peregrinación a Roma, y como allí le tuviesen por sospechoso de priscilianismo, escribió la referida *Confesión de fe*, en que, tras de quejarse de los que le infaman por su patria, manifiesta su sentir católico en punto a la Trinidad, Encarnación, resurrección de la carne, alma racional, origen del pecado, matrimonio, uso de las carnes, ayuno, etc., oponiendo siempre sus doctrinas a las de los priscilianistas, aunque sin nombrarlos, y copiando a veces hasta en las palabras la *Regula Fidei* del Concilio Toledano, como fácilmente observará el curioso que los coteje. También rechaza los errores de Helvidio y Joviniano. El Sr. Ferreiro opina que Bacchiario es el *peregrino* citado por Zaccaria, pues en alguna parte dice nuestro monje: *Peregrinus ego sum.....*» (Ib., pp. 149-150.) En los artículos antes mencionados se expresa con más indecisión todavía: «Nada se sabe de este obispo Peregrino; pero acaso podría identificársele, como ha propuesto el docto canónigo Ferreiro y otros escritores, con aquel monje Bacchiario que residía en Roma a principios del siglo V, y que para librarse de la nota o sospecha de priscilianismo que recaía en él por su patria gallega, compuso una profesión de fe en que, hablando de sí mismo, se califica de peregrino: *Peregrinus ego sum.....* Resta, sin embargo, la dificultad de que Bacchiario no consta que fuese obispo, sino meramente monje; y además la calidad de peregrino o forastero es demasiado general para que pueda parecer verosímil que se convirtiera en nombre propio de nadie.» (Ib., pp. 359-360.) Nótense apuntadas por nuestro gran crítico las dos razones en que generalmente se apoyan los impugnadores de la identidad.

(1) Véase el aparato crítico de la edición de G. Schepps, *Priscilliani quae supersunt*, CV, v. 18, p. 109. Cf. De Bruyne, l. c., p. 384.

parece decisiva esta razón. Sin duda que los copistas del siglo X, o si se quiere del IX, tomaron el nombre de Peregrino como propio; pero el testimonio de los copistas, después de cuatro siglos por lo menos, no es del todo fehaciente. Y el anteponer el calificativo de «Santo» pudo proceder sencillamente de la costumbre de anteponerle generalmente a los escritores antiguos ortodoxos. Además, el códice P del siglo X omite este calificativo. Fuera de esto, aun suponiendo que «Peregrino» fué un sobrenombre como los de Adamancio, Crisóstomo, Clímaco, bien pudo llevar el calificativo de «Santo», así como ahora nosotros decimos San Crisóstomo. Por fin, el nombre de Peregrino no aparece en las listas episcopales que de aquel tiempo se nos han conservado. Aunque, hay que reconocerlo, esta última razón valdría también contra el episcopado de Baquiario.

Que Baquiario no fuera obispo, como consta que lo fué Peregrino, no se demuestra suficientemente. A este caso puede aplicarse aquello de «Distingue tempora et concordabis iura». Tomando como data de la «Professio fidei» de Baquiario los años de 383-384, como en su reciente estudio demuestra Duhr (1), y suponiendo que la revisión de los Cánones de Prisciliano acompañaba la edición que de la Vulgata hizo Peregrino, como quiere De Bruyne (2), resulta que entre la «Professio fidei» y la revisión de los Cánones hubieron de transcurrir más de veinte años, dado que San Jerónimo no acabó su versión de la Escritura antes del 405. Durante esos veinte años y más, pudo ser que Baquiario fuera consagrado obispo, como tantos otros monjes de aquel tiempo. Verdad es que la recensión ordinaria de la noticia literaria que de Baquiario nos da Gennadio (3) no le llama obispo. Pero el argumento del silencio es puramente negativo; y si algo valiese, con igual razón habríamos de decir que tampoco fué monje Baquiario, ya que Gennadio tampoco le da este calificativo. Por fin, la recensión de Bernouilli comienza de esta manera: «Bachiarius, episcopus.....» (4).

---

(1) L. c., pp. 37-40.

(2) Ib., pp. 378-384.

(3) *Liber de viris inlustribus*, c. 24. Citamos la edición de E. C. Richardson, publicada en *TU*, Band 14, Heft 1. Leipzig, 1896.

(4) Cf. Duhr, l. c., p. 6. Otro indicio del episcopado de Baquiario: «El códice de San Víctor de París pone a la obra *De reparatione lapsi* el título de *Bachiarius episcopus de paenitentia.*» Flórez, *España Sagrada*, t. 15, p. 356.

Sin duda que esta lección, apoyada solamente en dos códices (a lo más), se ha de rechazar desde el punto de vista de la crítica textual; pero no es menos cierto que representa una tradición del siglo VIII (o acaso del VII) relativa al episcopado de Baquiario.

Por todas estas consideraciones no parecen del todo decisivas las razones que se aducen para probar la distinción o dualidad de Baquiario y Peregrino. Veamos ahora si hay otras razones en favor de la identidad que las contrapesen o, por ventura, las sobrepujen.

2. Primeramente, que «Peregrino» pudo ser un sobrenombre, es cosa manifiesta. Por otra parte, este sobrenombre cuadra admirablemente a Baquiario y parece como señalarlo con el dedo. Basta para convencerse el énfasis con que Gennadio nos habla, hasta tres o cuatro veces, de la peregrinación del monje español. Dice así: «Bachiarius, vir christianae philosophiae nudus et expeditus vacare Deo disponens etiam *peregrinationem* pro conservanda propositi integritate elegit. Edidisse dicitur grata opuscula, sed ego ex illis unum tantum *De fide* librum legi, in quo satisfacit Pontifici Urbis adversum quaerulos (*sic*) et infamatores *peregrinationis* suae et indicat se non timore hominum, sed Dei causa *peregrinationem* suscepisse, ut *exiens de terra et cognatione sua* coheres fieret Abrahae patriarchae» (1). Y el mismo Baquiario resume la larga introducción de su «Professio fidei» en estas significativas palabras: «Ut quid, rogo, quaeritur provincia mea? *Peregrinus ego sum, sicut omnes patres mei*» (ML 20 1024 B). Si Baquiario en Roma era tenido por sospechoso como «Peregrino», y él, lejos de rechazarla, aceptaba y justificaba esa calificación de «Peregrino», es muy natural que luego fuese comúnmente designado con el nombre de «Peregrino», y él, más tarde, se apellidase «Peregrino» en el prólogo de los Cánones de Prisciliano.

Otra coincidencia no menos significativa de Peregrino con Baquiario es la posición verdaderamente singular respecto de Prisciliano: posición a la vez de contacto y de oposición. Por una parte, Baquiario es mirado en Roma como contagiado de priscialianismo. La defensa

---

(1) *TU*, 14, 1, 71. Creemos también bastante significativas estas palabras de Baquiario: «Hic est baculus defensionis nostrae, quo murmurantium adversus nos ora ferimus, qui nos *per viam huius saeculi transeuntes*, iugo consuetudinis, non studio rationis oblatrant.» (ML 20 1029 B.)

que él hace de su integridad, derivando la cuestión a su nacionalidad española, no pasa de ser un hábil recurso dialéctico. Alguna relación, sin duda, habría tenido con Prisciliano, para que pudiese recaer en él la sospecha de priscialianista, que no recayó sobre otros españoles que por entonces fueron a Roma. Por otra parte, su «Professio fidei» es diametralmente antipriscilianista. Idéntica parece la posición de Peregrino respecto de Prisciliano. Por una parte, es bien singular que entre todos los antiguos sea Peregino el único que nos haya transmitido los Cánones de Prisciliano, del cual muestra tener íntimo conocimiento unido a un sincero aprecio de su ciencia escriturística. Por otra parte, su tendencia doctrinal es francamente antipriscilianista. Tanto lo uno como lo otro se ve claramente en el prólogo antepuesto a los Cánones. Pues es breve, vale la pena de transcribirlo íntegro: «Prologum subter adiectum sive canones qui subsecuntur nemo putet ab Hieronymo factos, sed potius a Priscilliano sciat esse conscriptos. Et quia erant ibi plurima valde necessaria, correctis his quae pravo sensu posita fuerant, alia, ut erant utiliter ordinata, prout oportebat intellegi iuxta sensum fidei catholicae exemplavi. Quod probare poterit qui vel illud opus, quod ipse iuxta sensum suum male in aliquibus est interpretatus, discusserit, vel hoc, quod sanae doctrinae redditum est, sagaci mente perlegerit» (1). Esta actitud de Peregrino, de cierta simpatía personal para con Prisciliano, unida a una franca oposición doctrinal, es exactamente la misma de Baquiario. Fenómeno que no sabemos se haya repetido igualmente en ningún otro escritor de aquel tiempo: indicio probable, por tanto, de identidad entre Peregrino y Baquiario.

Confirma esta presunción el hecho, que Baquiario muestra un conocimiento vastísimo de la Escritura, que parece prenunciar al futuro editor de la Vulgata latina. Hemos tenido la curiosidad de anotar todos los libros de la Escritura citados por Baquiario, y hemos comprobado que en sus dos breves opúsculos los cita casi todos, con una variedad y facilidad que revela un conocimiento extraordinario de la Biblia.

Finalmente, si es verdad, como pretende Duhr, que el destinatario de la «Professio fidei» es el mismo San Jerónimo (2), acaso nos dé

---

(1) CV, 18, p. 109.

(2) Los argumentos que Duhr aduce para demostrar que el destinatario de la «Professio fidei» no es otro que San Jerónimo, nos parecen muy dignos de considera-

este hecho la clave para explicar cómo pudo tan pronto Peregrino haber a las manos y publicar antes que nadie la colección íntegra (1) de las versiones de San Jerónimo. ¿Sería inverosímil suponer que San Jerónimo, satisfecho con la leal profesión de fe hecha por el monje español, entrase en relaciones con él, las cuales diesen a Baquiario facilidades no comunes para conocer, y acaso también para adquirir, los trabajos escriturísticos del Solitario de Belén, que él, una vez completos, reunió y dió a la luz pública antes que otro alguno? (2).

Todo este cúmulo de indicios convergentes nos parece hace bastante verosímil la identidad del obispo Peregrino con el monje Baquiario (3).

José M. Bover.

---

ción, si bien no decisivos. Una inexactitud o inadvertencia notaremos, aunque en un punto secundario. Dice Duhr que Bruno Czapla fué el primero en apuntar alguna duda sobre la verdad de la afirmación de Gennadio, que supone ser el Pontífice de Roma el destinatario de la «Professio fidei» (l. c., p. 27). Ahora bien, casi siglo y medio antes que Czapla, el P. Flórez sostenía y probaba muy bien que la obra de Baquiario no se dirigía al Papa *(España Sagrada*, t. 15, p. 355). No es éste el único caso en que los críticos extranjeros se muestran poco conocedores de nuestra historia literaria.

(1) Nota De Bruyne (l. c., p. 400) que en la edición de Peregrino los libros de Tobías y Judit eran los de la *Vetus latina*, por no conocer todavía el editor la nueva versión que de ellos había hecho San Jerónimo. Este hecho parece inexplicable si la edición del obispo español es posterior a 450, como pretende el mismo De Bruyne: más bien nos lleva a los principios del siglo V, cuando estas últimas versiones del Solitario de Belén todavía no se habían propagado extensamente: nuevo indicio, creemos, de que Peregrino no era otro que Baquiario.

(2) El trabajo que puso Peregrino en reunir las versiones de San Jerónimo nos lo describe él candorosamente en el famoso *Colofón de Ester*, conservado en solos dos códices, el Sangermanense (G) y la llamada *Biblia de Rosas:* «Summo studio summaque cura per diversos codices oberrans editiones perquisivi, (et) in unum collexi *(sic)* corpus et scribens transfudi fecique Pandectem.» Vaccari, l. c., p. 539. De Bruyne, l. c., p. 394.

(3) Escrito ya este artículo, acaba de aparecer en *Revue d'Histoire ecclésiastique*, abril 1928, pp. 301-331, la conclusión del erudito estudio del P. Duhr sobre Baquiario. Nada se añade que modifique el estado de la cuestión, ni desvirtúe las razones que hemos indicado en favor de la identidad entre Baquiario y Peregrino. Lo que en la p. 330 se dice sobre las relaciones entre Baquiario y Prisciliano confirma una de las razones propuestas. Con esta ocasión se nos permitirá notar que las dudas del P. Duhr sobre el origen gallego de Baquiario (p. 302) no parecen muy fundadas. Llama tam-

VIRGILIO CORDOBÉS, FILÓSOFO NIGROMANTE DE LA ESCUELA TOLEDANA

La frescura del ingenio, la inventiva, la originalidad en el concepto y en la exposición de los filósofos de la escuela toledana, descuellan singularmente en la *Filosofía de Virgilio Cordobés*. Se nos ha transmitido en un códice de la catedral de Toledo, del que existen dos copias en la Biblioteca Nacional de Madrid, una en el fondo del P. Burriel, (13.011) y otra escrita por el eminente calígrafo Francisco Xavier de Santiago Palomares (6.463). En el Escorial se conserva otra copia del mismo Palomares (J-II-9). El texto del códice toledano fué publicado el año 1848 en la *Bibliotheca Anecdotorum* de Heine, pero ha pasado casi inadvertido.

El original se supone compuesto en árabe por Virgilio, *nigromante y filósofo cordobés* (1), y traducido al latín en 1290. Sería curioso descifrar quién fué ese Virgilio, pero con los datos que poseemos es imposible. Cree Bonilla (2) que debió ser un clérigo toledano de los que frecuentaban o componían la escuela de traductores en el siglo XII o XIII, aunque yo juzgo que debió ser un cordobés. Sea quien fuere, perteneció, sin duda, a dicha escuela, y esto nos basta para deducir la importancia de su opúsculo. Pero todavía le dan más realce el fondo, la forma y las noticias que recoge acerca de la escuela toledana y de otras españolas de su tiempo en los siglos XII y XIII. He aquí cómo empieza:

«Virgilio Español, de la ciudad de Córdoba, a todos los que filosofan y estudian filosofía. Queremos trasmitiros lo que sucedió en nues-

---

bién la atención que el autor dé por cierto y averiguado sean de Prisciliano los opúsculos que Schepss le atribuyó. Finalmente, no se lee sin pena la afirmación tan rotunda, que hace el autor (p. 308), de la *caída* de Hosio y del luciferianismo de Gregorio de Elvira.

(1) Bonilla y San Martín, Adolfo, *Historia de la filosofía española*, t. 1, Madrid, 1908, p. 310.

(2) L. c., p. 315.

tro tiempo, a fin de que los eruditos aprendan más y los sutiles se hagan más agudos. Había desde antiguo en la ciudad de Toledo un Estudio General de todas las artes, especialmente de filosofía. Las clases estaban situadas fuera de la ciudad. A las de filosofía asistían todos los filósofos toledanos, que eran doce, los cartagineses, cordobeses, sevillanos, cántabros, marroquíes y muchos otros de distintos sitios, que venían a estudiar allí.»

«Disputando ellos a diario sobre toda suerte de cuestiones, llegaron a algunos puntos difíciles, acerca de los cuales no había concordia de pareceres por su misma dificultad. Todos estaban divididos, salvo los toledanos, que iban siempre a una contra los demás. Estando en esto, se decidieron a llamarme a mí, por la fama que yo había adquirido con mi ciencia, que unos llaman *Refulgencia* y otros *Nigromancia*. Yo les envié a decir que si querían escucharme trasladasen los Estudios de Toledo a Córdoba, por ser el sitio más sano y abundante de cuantos existen. Vinieron en ello cuantos estudiaban en Toledo; y llegados a Córdoba, me rogaron escribiera algunos libros de filosofía acerca de las cuestiones discutidas. Para satisfacerlos compuse éste, en el que todo cuanto hay es cierto y verdadero, tal cual *lo oímos de los Espíritus*, los cuales es seguro que no han querido engañarnos. Y como ellos son antiquísimos y saben todo, es absolutamente cierto que lo que declaro en este libro es exacto.»

Esta ficción de la pregunta de los filósofos toledanos y demás reunidos en la ciudad imperial no deja de ser original y ofrece ciertos visos de orientalismo. La contraposición de la escuela cordobesa a la toledana es un dato digno de tenerse en cuenta, pues nos da a entender que el traslado de los estudios filosóficos, matemáticos y médicos, desde la ciudad de los Califas a la del Tajo, debió de causar impresión en la primera y producir cierta rivalidad. La nota de inferioridad de la escuela toledana, que tiene que consultar a un cordobés para solucionar las dificultades graves, indica que Virgilio debía de ser de Córdoba, y no se resignaba a que una ciudad, emporio antes de la ciencia, fuera sobrepujada por Toledo.

La cuestión que traía divididos a los filósofos, era la más grave que se podía imaginar. «Se trataba nada menos que de fijar *utrum esset prima causa aliqua, si existía o no una causa primera*. Las opiniones eran muchas. Unos decían que no existía, otros que era el sol, otros que la luna y las estrellas. Los toledanos defendían la existencia de la

primera causa, pero añadían que no aparecía y era invisible. Los más negaban esta doctrina. Los andaluces sostenían que el mundo existía *ab aeterno* y así permanecería siempre. Los marroquíes ponían tres: una que regía el mundo superior, otra el medio y otra el inferior. Los cántabros y todos los demás allende el Tajo se acostaban al parecer de los toledanos. Los cartagineses argüían de este modo: Si el cielo y cuanto en él hay se mueve cotidianamente, preciso es admitir que hay alguien que lo mueve, y ese alguien será la primera causa y el primer motor.»

«En esta divergencia de opiniones, continúa enfáticamente Virgilio, tomé la palabra yo y dije: Es indudable que existe una primera causa, y esta primera causa es género generalísimo, sobre el que no hay ningún otro, sino que de él descienden todas las cosas, como de su principio; y a él se reducen, como a su fin; y esta primera causa no tuvo principio, mas siempre fué, y es y existe, y es invisible e inmutable e inmoble, teniéndolo todo, haciéndolo todo, rigiéndolo todo y sustentándolo todo.»

«De aquellos filósofos que dijeron que no había causa primera, nada hay que hablar, pues son frívolos. Porque si no existe una primera causa, ¿quién hizo las cosas todas y las rige y las gobierna? Si el hombre racional, a quien todo obedece, pasa del no ser al ser, y del ser al no ser, alguien lo hace; ¿y quién es el grande y el poderoso que obra esto en el hombre y en los demás seres? Porque no hay duda que, si fuera posible, todos los hombres querríamos vivir eternamente en el mundo; pues veo que morimos contra nuestra voluntad. Luego existe un Ser grande y poderoso sobre todo, que es, sin disputa, la primera causa.»

Después de este párrafo, en que se prueba con toda la rigidez escolástica la existencia de un Ser infinito, rebate las opiniones de los que ponían la primera causa en el sol, la luna o las estrellas; porque no siendo entes racionales, de ningún modo pueden crear al hombre racional, pues nadie da lo que no tiene; y siendo movibles, no pueden ser la primera causa, que en su esencia encierra el concepto de inmoble. En todo esto llevaban razón los filósofos toledanos y los que con ellos opinaban, y Virgilio se admira de que los estudiosos de la ciudad del Tajo supieran tantas y tales maravillas, aprobándolas él plenamente.

«Los más difíciles de convencer fueron los filósofos andaluces,

que negaban la existencia de la primera causa, sosteniendo que el mundo existía *ab aeterno*. Me costó mucha fatiga sacarles de su idea; y tuve que trabajar para ello lo indecible junto con los Espíritus, rogándoles nos descubrieran la verdad. Los Espíritus me dijeron abiertamente que el mundo, ni había existido *ab aeterno*, ni existiría eternamente. Esta es la verdad. Animado por esta respuesta, les pregunté cuándo comenzó el mundo y cuánto tiempo duraría. Esta pregunta les dejó perplejos. Se reunieron en Consejo para ver de hallar la verdad; pero no pudieron; y me contestaron con incertidumbre, que unos creían que el mundo duraría siete mil años, otros diez mil, otros doce mil. Por tanto, tened en cuenta que si los Espíritus, que son tan inteligentes y sabios, que lo saben todo, no pudieron dar con la verdad de esto, menos podré yo, que soy hombre como vosotros. Básteos saber que este mundo no existió *ab aeterno*, ni existirá eternamente.»

«Acerca de este mismo punto dijeron algunos filósofos que había dos mundos: uno mayor, que se llamaba *macrocosmos*, y otro menor, o *microcosmos*. El en que estamos decían que era el menor, pero que había otro mayor e invisible. Pregunté acerca de ello a los Espíritus, si era esto verdad, y me respondieron que sí; que este mundo se acabaría, pero que el otro sería perenne y estable, y en él deberíamos permanecer siempre nosotros. Los marroquíes y algunos más ultramarinos sostenían que había muchas causas, una arriba, otra abajo, otra en medio, y cada una de éstas gobernaba su parte y las tres eran iguales. Pero esto es imposible; porque donde hay pluralidad, por fuerza ha de haber diferencia de dignidad; y donde hay diferencia de dignidad, hay disparidad; y donde hay disparidad, hay disensión; y donde hay disensión, hay destrucción; y si hay destrucción, hay aniquilamiento de todo; pero esto es imposible, porque cada día vemos que hay destrucción y construcción de cosas, luego hay una causa primera o no. Es así que no puede ser que el mundo exista sin esta primera causa; luego existe esa primera causa, la cual cada día construye todo, y cuando quiere, lo destruye; y no hay más que una sola, en todas partes, es decir, arriba y abajo y en medio, atrás y adelante, a diestra y siniestra. Nada tuvieron que replicar a esto los filósofos marroquíes, porque así es la verdad.»

A continuación refuta Virgilio la opinión de los filósofos cartagineses, que creían que el sol, la luna y las estrellas se movían *inmediatamente* por la primera causa, haciendo ver que esto no es así, porque

entonces ésta sería mudable; sino que estos elementos y todo lo mueve el primer motor con su deseo y voluntad, pues su querer es su acción. En fin, al que le preguntare las cualidades y grandeza de la primera causa y cómo había sido hecha, responde así: Que no se puede medir, porque todo lo encierra; ni palpar, porque es espiritual.

Siguiendo las líneas de su ciencia nigromántica, establece dos categorías de Espíritus, benignos unos y malignos otros, que mueven e influyen en los siete planetas (Sol, Luna, Marte, Mercurio, Júpiter, Venus, Saturno) y en los doce signos del cielo (del zodíaco). Estos son los Espíritus que le comunican a él la ciencia. «Pero debéis saber, añade, que los Espíritus malignos son muy deformes y feos, y tienen por su misma naturaleza un aspecto tan terrible, que no hay hombre en el mundo tan audaz que no se turbe y tiemble ante su vista. Algunas veces, sin embargo, reciben formas bellas y hermosas, singularmente cuando así se les ordena o quieren engañar a alguno.» Ellos, según Virgilio, son los que hacen obrar mal al hombre, levantan las tempestades en el mar, anegando a los navegantes, y, si se lo permitiera la primera causa, matarían inmediatamente a todo el género humano. Ellos son los que entran en los posesos, de cuyos cuerpos los había arrojado él muchas veces. En cambio, los Espíritus benignos son hermosos y sirven a la primera causa en todo. El número, tanto de unos como de otros, es infinito.

Al llegar a este punto, aprovecha el filósofo nigromante la ocasión para explicar su teoría acerca del *microcosmos:* «Debéis saber, dice a los filósofos, que este mundo pequeño es redondo, como un huevo; y así como veis que el huevo se compone de tres cosas, a saber, cáscara, clara y yema, así este mundo tiene tres cosas: fundamento, agua y tierra; y como la yema está rodeada de la clara, así está la tierra en medio rodeada de agua. El cielo es su cubierta, donde están clavadas las estrellas, y éste se mueve con todo su conjunto, quedando la tierra inmóvil, y cada veinticuatro horas da una vuelta completa.» «Y al decir algunos filósofos que los cimientos de la tierra estaban fijos en el cielo, nada dijeron, porque así está el agua bajo la tierra como sobre ella, circundándola por doquiera. El mar es mucho más profundo que la tierra, y si no lo impidiera la primera causa, cubriría con sus aguas la tierra entera. Todavía hay más: todos los ríos y todas las fuentes salen del mar y vuelven al mar; y si preguntáis por qué sus aguas no son saladas como las del mar, os responderé

que, al entrar en la tierra, se cuelan y pierden la sal; por eso las aguas que corren por la tierra son dulces.»

«Al discutir esto, sostuvieron algunos filósofos que había tres mundos, y el tercero estaba debajo de la tierra, y nosotros estábamos en medio; y cuando aquí era de noche, allí era de día, y tenían todo como nosotros, y vivían y morían. Para resolver esta cuestión, llamamos a los Espíritus malignos, que acudieron al instante, y les preguntamos si era verdad que existía otro mundo, como el nuestro, y nos contestaron que no, que no hay más que dos mundos, como antes dijimos. Sabed, asimismo, que este cielo visible es aéreo, y es aire coagulado y espeso, y en él están fijas las estrellas, unas arriba, otras en medio, otras abajo; unas se mueven y otras no. Cada una lleva su nombre, y todas son iguales; pero unas aparecen mayores y otras menores, por razón de su situación, más alta o más baja. También es cierto que la más pequeña de estas estrellas es mayor que la tierra, pues se ve en todas las partes de la tierra, y lo que se ve en todas partes es mayor que aquello desde donde se ve.» «A este propósito dijeron algunos comentadores que cada hombre o mujer tenía su estrella propia, y según el movimiento e influjo de aquella estrella, así era su suerte en este mundo»; pero como esto pertenece a la astrología, desiste su autor de seguir adelante.

A estas explicaciones sucede un tratadito sobre el alma. Para los marroquíes era el alma corpórea y engendrada con el cuerpo, y perecía con él. Unida a esta teoría iba la poligamia, defendiendo la imposibilidad de la continencia y el perjuicio que irrogaba a la salud. Los andaluces afirmaban que el alma era creada tan pronto como se comenzaba a formar el feto, que se componía de una especie de aire corruptible, y al informar el feto se hacía inteligible. Según los filósofos cartagineses, el alma no era otra cosa que la sangre, porque mientras ésta permanecía en el cuerpo, vivía el hombre, y al desaparecer, moría. Los toledanos, en cambio, sostenían que el alma era un ser espiritual e inteligente y racional y sensible y hacía mover el cuerpo y crecer y mudarse de lugar en lugar. Para los leoneses era el alma cosa admirable, pero su naturaleza se componía de un aire no corruptible, sino purísimo, como el que está en los astros. Los cántabros y los castellanos admitían que era espiritual y poseía el libre arbitrio. No faltó quien dijera que las almas eran tales, cuales son los Espíritus malignos, que en España se llaman Brujas y Strías o *Pesada*, que hacen soñar y otras cosas abominables con los hombres. Censura Virgilio a los que creen

el alma corpórea o compuesta por ese aire sutil, corruptible o incorruptible. Aprueba a los que defienden su espiritualidad, que es forma del cuerpo, y añade que vivirá eternamente. Acerca del momento en que el alma informa al feto, escribe: «Cuando está todo el cuerpo completo con sus miembros, entonces inspira en él la primera causa y crea el alma en ese cuerpo; y al punto vive el cuerpo y mueve todos los miembros, y siente; y como crea un alma, así crea mil y diez mil en un abrir y cerrar de ojos en sus cuerpos. No hay diferencia entre alma y alma, y lo mismo es al ser creada que a los cien años, porque ni crece ni disminuye en cantidad y calidad. A cada una la adorna la primera causa con dotes y gracias especiales. Al ser creada, es pura, como el sol, pero luego la manchamos nosotros con pecados. Está toda en todo el cuerpo y en cada una de sus partes. Sin embargo, dice que la mayor parte del alma está en el corazón del hombre, la segunda en la cabeza, y la tercera esparcida por todo el cuerpo; y ella oye, y ve, y habla, y huele, y siente, y aunque el cuerpo sea rasgado, no se corta ni se rasga el alma, por ser espiritual. Es, además, eterna, y no será aniquilada. Sobre la unidad del intelecto (cuestión provocada por Averroes) tiene un párrafo hermoso. A continuación hace una alabanza del alma de los españoles, que son los más robustos, valientes y animosos del mundo en la pelea. Rechaza la teoría de la trasmigración de las almas, y a renglón seguido enumera algunas proposiciones para que puedan argüir sobre ellas. Son una especie de aforismos, algunos bastante inmorales.

Son curiosas las advertencias que hace sobre la disputa. «En la disputa, dice, es necesaria gran cautela. El que responde, debe, ante todo, ver si los argumentos de su adversario están en forma. Si pecan en el modo, figura, forma, o materia, nada valen, y los debe despreciar. Si estuvieren en forma, el defendiente los debe primero repetir, y después resolver. La solución se ha de dar o por medio de una distinción, o negación, o semejanza, o razón contraria, y si instare el oponente, debe hacer lo mismo.» Distingue dos géneros de disputas: una a la que asiste el profesor como juez, y otra entre dos o más iguales. A ésta la considera aparente e infinita, porque en ella los contrincantes no buscan la verdad, sino defender con argucias su opinión. La disputa debe versar siempre sobre la cosa, no sobre su nombre. El buen disputador ha de ser audaz, temerario, desvergonzado y buen hablador. El timorato y vergonzoso, no vale para ello. Recomienda mucho en la disputa el que hablen despacio y en lenguaje inteligible. A este propósito escribe

unas líneas muy interesantes respecto del latín y *romanza* de entonces. Dice que «unos hablan latín llano, otros latín griego, caldeo, hebreo o morisco, y así no se entienden mutuamente». «Añade que es digno de reprensión el que habla latín romanzado *(circa romançum)*, principalmente ante los laicos, que le pueden entender.»

Al final de la obra tiene una página preciosísima para la historia de la cultura española de los siglos XII y XIII. Juzgamos oportuno traducir sus principales datos. Helos aquí: «Los maestros de todas las artes en España comenzaban siempre sus lecciones el primero de octubre, y leían hasta el mes de mayo. Sin embargo, había algunos que comenzaban sus clases a principios de septiembre; pero, a causa del calor, desistieron, y comenzaron también en octubre; porque entonces comienza el tiempo a refrescar, y los hombres están mejor dispuestos para el estudio, porque comen más y beben menos. Además, son las noches más largas y pueden velar mejor.»

«Los filósofos maestros que entonces había en España eran los siguientes: cinco portugueses, siete leoneses, diez castellanos, tres navarros, cinco aragoneses, doce toledanos, siete cartagineses, cinco cordobeses, a saber: yo Virgilio, Séneca, Avicena, Aben Royz y Algazel. Los sevillanos eran siete y los marroquíes y ultramarinos doce. Todos éstos estaban juntos en nuestro estudio cordobés. Algunos de entre ellos leían sobre sus materias, otros no. Había más de siete mil escolares. Tres de entre los filósofos toledanos eran maestros de Astrología, a saber: Calafataf, Giliberto, Aladasanc; otros tres eran maestros de Nigromancia, de los cuales fuí *yo discípulo en Toledo*. De ellos aprendí cuanto sé. Sus nombres son: Filadelfo, Liribaldo y Floribundo. Los otros filósofos eran maestros de Piromancia y Geomancia y de otras ciencias. Estos se llamaban: Beromandrac, Dubiatalfac, Aliafil, Quonaalfac, Mirrazanfel, Nolicarano. Estos eran en nuestro tiempo los doce filósofos toledanos, y siempre iban a una contra los demás, y casi siempre vencían. Compusieron muchos libros de filosofía en árabe y de otras ciencias..... De entre estos filósofos tres eran médicos tan famosos que curaban todas la enfermedades, y el que caía en sus manos no moría.

»En Córdoba había siete maestros de Gramática, cinco de Lógica, tres *de naturalibus*, dos de Astrología, uno de Geometría, tres de Física, dos de Música y del arte del órgano, tres de Nigromancia, de Piromancia y de Geomancia, y tenían clase diariamente. Había, además,

un maestro de *Notoria*, que es ciencia santa, y sólo debe ser enseñada por los santos.»

A estos preciosos datos, que, si no responden absolutamente a la realidad, dan una idea aproximada de lo que debían ser en aquella época los estudios cordobeses y toledanos, sigue una leyenda sobre la ciencia de Salomón adquirida por esta arte *Notoria*, la cual termina con un episodio ficticio verdaderamente singular. Dice que Alejandro subyugó a todo el mundo menos a los españoles. Al llegar a Jerusalén entró en el templo acompañado por su ayo y maestro, llamado Aristóteles. Habiendo éste visto allí los libros que componían la biblioteca de Salomón, se los llevó consigo. Comenzó a estudiar por ellos y en ellos aprendió toda su ciencia. De lo que concluye que la ciencia adquirida es buena.

Vuelve otra vez a enumerar unos cuantos aforismos filosóficos, entre los cuales aquel famoso *Nihil est in re quod prius non sit in intellectu*, exhorta a los españoles a volverse a Dios, «que es la primera causa, sin principio ni fin, que creó el cielo y la tierra, y cuanto en ellos hay, de la nada, al que todo obedece y sirve, y es espíritu increado, Trino y Uno»; y termina con estas palabras: «Por fin, yo, Virgilio, pido a todos los filósofos que enseñan filosofía que leáis este libro en vuestras clases y lo déis a leer a otros, a fin de que, leyéndolo y oyéndolo, creáis firmemente en este Dios, pues hasta hace poco todos anduvimos errados.....; pero ahora, conociendo al verdadero Dios, debemos creer en él firmemente con todas nuestras fuerzas y amarle muy de veras.»

Por colofón lleva el tratado estas palabras: «Este libro lo compuso Virgilio, filósofo cordobés, en árabe, y fué traducido del árabe al latín en la ciudad de Toledo, el año del Señor 1290.»

Dice Bonilla y San Martín: «Probablemente el autor de la *Virgilii Philosophia* fué algún clérigo toledano, a cuyos oídos llegó (quizá merced a los trabajos de Miguel Escoto) la misteriosa fama de las escuelas de su tierra. El *Sendebar*, las *Flores de Filosofía*, el *Libro de los doce Sabios*, le proporcionaron el marco oriental en que supo encajar la trama de su libro; pero careció de la suficiente habilidad para ocultar la superchería» (1).

---

(1) *Historia de la filosofía española*, t. I, Madrid, 1908, p. 315.

Concedamos que hay en la forma del tratado virgiliano mucho de fantasía: esa comunicación con los Espíritus, ese trasiego de filósofos de la ciudad del Tajo a la de los Califas, esa disputa pintada por él tan al vivo, esos filósofos, con nombres sospechosos. Admitamos asimismo que las explicaciones cosmológicas (movimiento del sol, etc.), y algunos conceptos referentes al alma (como el momento en que informa al feto) son dudosos, discutibles y aun inexactos; pero siempre quedará en pie que el núcleo de la obra encierra un fondo filosófico de verdad incontrastable, cual es el que existe una causa primera, eterna, infinita, que creó todo de la nada y lo sostiene con su omnipotencia, y que en el hombre hay un principio espiritual, simple y eterno, que se llama alma.

Aparte de esto, es el libro de Virgilio reflejo fiel de lo que entonces se pensaba sobre estas cuestiones, del interés que ellas suscitaban, del movimiento de la escuela filosófica toledana, a la que acudían nacionales y extranjeros, y una página de nuestra cultura, deliciosa y romántica.

Zacarías G. Villada.

TODAVÍA UNA PALABRA SOBRE "DEFINICIONES EX CATHEDRA OLVIDADAS,,

En el fascículo primero del presente año de la acreditada revista *Zeitschrift für kathol. Theol.*, el R. P. Straub, S. J., dedica unas cuantas páginas, 79-84, al examen de dos modestas notas que publicamos en Estudios Eclesiásticos con el título «¿Definiciones *ex cathedra* olvidadas?» (1). Recordarán quizá nuestros lectores que de entre los varios ejemplos, que en su egregio tratado *De Ecclesia* propone el Padre Straub como definiciones *ex cathedra* olvidadas, habíamos nosotros escogido y estudiado dos por vía de ejemplo, las dos que nos

(1) T. 5 (1926), pp. 438-442; t. 6 (1927), pp. 96-103.

parecieron más interesantes. Una de ellas no nos pareció auténtica; en cuanto a la otra, después de un atento examen creímos «poder concluir con suficiente probabilidad que no puede afirmarse, como cosa *cierta*, que la existencia de un fuego real y verdadero en el purgatorio haya sido definida por Clemente VI» (1). Como el P. Straub se ha dignado hacernos varias observaciones, pensamos no estará de más que comuniquemos sincera y llanamente a nuestros lectores cuál sea nuestro modesto parecer después de las nuevas observaciones hechas por persona tan competente. Claro está que ni podemos ni, por tanto, pretendemos resolver la cuestión; nuestro intento se reducirá tan sólo a ofrecer al lector algunas sencillas consideraciones, que sirvan a manera de interrogantes al lado de ciertas afirmaciones, respetables, sí, y muy dignas de ser tenidas en cuenta, pero que no creemos sean decisivas y que, por tanto, parecen dejar todavía en pie la duda de si «las dos definiciones en cuestión son definiciones *ex cathedra* olvidadas».

I

La primera definición *ex cathedra* examinada por nosotros, era la contenida en estas palabras de Juan XXII: «Docet (Romana Ecclesia)..... illorum..... animas, qui in mortali peccato vel cum solo originali decedunt, mox in infernum descendere, poenis tamen ac locis disparibus puniendas; *nimirum puerorum animas poena damni, non sensus, in limbo afficiendas*» (2). Indicamos en nuestra nota que las palabras *nimirum*, etc., no eran auténticas, y con esto nos pareció suficientemente probado que no existía definición *ex cathedra* en virtud de la cual pudiésemos afirmar que los niños, muertos en pecado original, no padecían pena de fuego.

Pero el P. Straub ha notado agudamente que el documento de Juan XXII contiene algo más que los otros documentos sobre la misma cuestión más conocidos, tales como la profesión de fe de Miguel Paleólogo y la definición del Concilio de Florencia. Puesto que estos sólo dicen: «..... poenis tamen disparibus puniendas» (3); en cambio

---

(1) T. 6, p. 102.
(2) *Annal. eccl.*, de Baronio-Rayn., t. 24, n. 11, año 1321.
(3) *Denz.-Bannw.*, nn. 464, 693.

Juan XXII añade: «..... poenis tamen AC LOCIS disparibus puniendas.» Esto supuesto, arguye así el P. Straub: «Conforme a dicha doctrina, el lugar, que recibe las almas salidas de este mundo con sólo el pecado original, es distinto de aquel a que deben dirigirse las almas manchadas con un pecado mortal personal. Ahora bien, el lugar de los culpables de pecado mortal personal es el del fuego eterno, es decir, de aquel único — fuego — que en sí está preparado tan sólo para el demonio y sus ángeles; por esta razón la Sagrada Escritura designa a este fuego eterno como al único con el artículo τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἀγγέλοις αὐτοῦ (1), más frecuentemente también sin esta última adición τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον (2), τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον (3), y con otras expresiones: τὴν κάμινον τοῦ πυρός (4), τὴν γέενναν τοῦ πυρός (5), τὴν λίμνην τοῦ πυρός (6). Conforme a esto, las almas exentas de pecado personal no van a un fuego eterno; así que no tienen que padecer ninguna pena de fuego, puesto que el fuego temporal de un lugar de purificación no existe para ellas.

Según esto, aunque las palabras *nimirum*, etc., añadidas en Raynald, no sean auténticas, sin embargo, en lo tocante al lugar, designado con el nombre de *limbus*, son una mera repetición, en lo tocante a la *poena sensus* una explicación apta de la doctrina auténtica, o a lo menos una conclusión que de ella se sigue (*.....eine treffende Erklärung der authentischen Lehre oder doch eine daraus sich ergebende Folgerung*)» (7).

Como se ve, el P. Straub no dice determinadamente que las palabras de Juan XXII contienen una definición *ex cathedra*, sino tan sólo emplea una frase disyuntiva: «..... una declaración apta..... o a lo menos una conclusión.» De donde parece deducirse que, según él, no es cierto que en nuestro caso existe una verdadera definición pontificia. Sea de esto lo que fuere (algo es con todo tal concesión), siempre sería un verdadero acontecimiento teológico que la proposición «las almas

---

(1) *Mt.*, 25, 41.
(2) *Mt.*, 18, 8.
(3) *Mc.*, 9, 42, 44.
(4) *Mt.*, 13, 42.
(5) *Mt.*, 18, 9; *Mc.*, 9, 46.
(6) *Apoc.*, 20, 10, 14, 15.
(7) *Lc.*, pp. 80-81.

de los que mueren con sólo pecado original no padecen pena de sentido», pudiese ser calificada nada menos que de *conclusión teológica*. Prescindamos, por tanto, de este pormenor de censura, y atendamos a los grados de certeza del anterior razonamiento.

Si todo él se presenta solamente como probable, en mayor o menor grado, por nuestra parte no tenemos nada que decir. ¡Son tan difíciles de soltar las cuestiones de mera probabilidad y más aún las que versan sobre una mayor o menor probabilidad! Pero si se quiere proponer la anterior argumentación como *cierta*, confesamos que no nos adherimos al parecer del ilustre autor. Nos mueve la siguiente consideración nada sutil, sino en extremo sencilla. Saben nuestros lectores que no sólo los poetas en sus descripciones del infierno, sino los predicadores en sus sermones y los ascetas en las explanaciones que hacen de los novísimos, etc., etc., no pocas veces y de muy antiguo representan el infierno como una especie de cárcel o lugar de tormentos en la que se distinguen diversos a manera de calabozos, en los cuales, encerrados los condenados, padecen tormentos a proporción de la gravedad y número de sus culpas. Esto quizá no sea verdad, pero *puede* serlo y quizá lo sea; *puede*, en efecto, ser y quizá así sea que en realidad la cárcel del infierno, repleta toda ella de fuego inextinguible, esté dividida en diversos compartimientos o lugares apropiados a la diversidad y a la acerbidad de los tormentos. Ningún argumento teológico se puede aducir en contra, que nosotros sepamos; y menos aún filosófico, en el supuesto de que se admita un fuego material, y, por consiguiente, que los condenados están atormentados por él en algún lugar material. Ahora bien, si *puede* admitirse como real tal división de cárceles o lugares de tormento, aun tratándose de condenados por pecados graves personales, evidentemente *puede* también admitirse, y quizá con mayor razón aún, que son distintos los sitios destinados al tormento de los que han muerto con sólo el pecado original y los sitios destinados al tormento de los reos de pecado mortal personal. Hasta aquí no hay dificultad, mientras nos mantengamos dentro de los límites de una suposición. La dificultad comienza ahora. Si ese lugar especial, destinado a los condenados por el solo pecado original, estuviese también lleno de fuego inextinguible, ¿podrían ser verdaderas las frases de la Sagrada Escritura, en las que, para significar el lugar de los reos de pecado mortal personal, se usa el artículo τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, y aun el miembro τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ.....? En otras

palabras, ¿las frases de la Escritura, arriba copiadas, son o no compatibles con esa suposición? El P. Straub cree que no.

Ante todo, si prescindimos del texto aquel τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον..., y nos ceñimos a las simples frases τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, etc., parece bastante clara la compatibilidad. En efecto, así como en la frase «in infernum descendere», el término *infernus* es un término de significado genérico, y al infierno bajan las almas de todos los condenados: así el término τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον *puede* ser un término genérico, que signifique generalmente aquella cárcel de tormentos, llena toda ella de fuego inmortal, pero en la que hay por lo menos dos grandes divisiones en cuanto al lugar: una para los reos de sólo el pecado original y otra para los demás. Según esto, cuando Cristo dice a los adultos «Id al fuego eterno», εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον, señala de una manera genérica el lugar del tormento. La sentencia judicial, ceñida a solas las palabras de la Escritura, evidentemente tiene siempre cierta vaguedad, pues la acerbidad de las penas, correspondiente al número y gravedad de las culpas, no está indicada; luego como esta acerbidad se señala a cada condenado según la naturaleza de sus culpas, así también según ella se le señalará el sitio en que debe atormentarle el fuego inextinguible. El artículo determina, sí; pero *puede* ser que tan sólo determine la cualidad del fuego, a saber, que es un fuego inmortal. Y con esto vamos a la frase más difícil: εἰς τὸ πῦρ τὸ αἰώνιον τὸ ἡτοιμασμένον, etc. Si el miembro ἡτοιμασμένον, etc., no tuviese artículo, entonces sería más apremiante el sentido señalado por el P. Straub de que el fuego eterno es *adecuadamente* «aquel fuego único, que en sí está preparado tan sólo para el demonio y sus ángeles»; pero la presencia del artículo deja la frase susceptible por lo menos de otros sentidos. De modo que, si bien es verdad que aun con artículo *puede* muy bien subsistir el sentido del P. Straub, con todo PUEDEN también proponerse otros sentidos razonables, lo suficiente para que *no se imponga con certeza un determinado sentido*. Enumeremos alguno.

1.° Puede ser, por ejemplo, que el miembro aquel precedido del artículo tenga un sentido *restrictivo* o *determinativo*. En efecto, si conforme a la suposición que hicimos al principio, hubiese dos grandes divisiones en la cárcel del infierno, aunque las dos llenas de fuego inextinguible: una de menor o mínima acerbidad de penas para los reos de solo el pecado original, y otra más terrible, quizá subdividida en otras muchas, para los manchados con culpa mortal personal, se

comprende facilísimamente que Cristo Nuestro Señor, en la sentencia condenatoria de aquellos que son reos de pecado mortal personal, no diga tan sólo «Idos al fuego eterno», sino que especifique más: «Idos al fuego eterno, al que está preparado para el diablo y sus ángeles»; como si dijera: «Reos ellos de culpa grave personal y reos también vosotros, en la misma cárcel y en el mismo calabozo arderéis juntos por toda la eternidad.» El sentido parece llano. ¿Dónde está la incompatibilidad de este sentido con la frase de la Escritura?

2.° Puede ser también que con la frase τὸ ἡτοιμασμένον τῷ διαβόλῳ, etcétera, se señale el destino primero del fuego eterno. Antes que pecase el hombre pecaron los ángeles, y Dios creó el fuego eterno para su castigo. Después, el Señor usa de ese fuego para castigo también de los hombres. Pero esto no implica, en manera alguna, que sólo pueda Dios usar del fuego eterno para castigo de los pecados personales; otros argumentos habrán de ser los que lo decidan. Por tanto, como Dios castiga con fuego eterno, más o menos acerbamente, a los manchados con pecados personales, así puede tomarlo como instrumento para castigar, aunque con muchísimo menor acerbidad, a los que son reos de solo el pecado original. Y suponiendo que así sea, mientras, claro está, repetimos, no se pruebe lo contrario con otros argumentos, ¿qué dificultad hay en que el Señor, en la sentencia condenatoria de los reos de pecado mortal personal haga mención de ese primer destino del fuego eterno, *a)* ya sea para declarar cómo por culpa de ellos y contra sus misericordiosos planes se ve obligado a lanzarlos al fuego eterno, preparado tan sólo, en su primera intención, para los ángeles réprobos, *b)* ya quizá para significar más la ignominia y tormento de los condenados, haciendo notar la gran contraposición del término «a quo» *(= apartaos de mí)* con el término «ad quem» *(= al fuego en que han de arder los ángeles prevaricadores)*, *c)* ya, en fin, por las dos cosas a la vez o por otros motivos semejantes? Ciertamente no lo alcanzamos; pues tales sentidos nos parecen obvios, se entiende en cuanto compatibles con las frases de la Escritura señaladas en contra.

Otros sentidos *puede* tener también la frase que discutimos; pero bastan los dos indicados para que se vea que de las expresiones citadas de la Sagrada Escritura no parece pueda deducirse *con certeza* que las almas exentas de pecado personal no van al fuego eterno.

* * *

En nuestra primera nota, después de examinar la definición de Juan XXII, apuntamos un texto de Pío IX, que nos parecía de gran peso y digno de ser utilizado, sobre todo «dada la penuria de textos claros del magisterio eclesiástico en la presente cuestión» (1). El texto es el siguiente: «*Notum Nobis Vobisque est, eos, qui invincibili circa sanctissimam nostram religionem ignorantia laborant, quique naturalem legem ejusque praecepta in omnium cordibus a Deo insculpta sedulo servantes ac Deo oboedire parati, honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam; cum Deus, qui omnium mentes, animos, cogitationes habitusque plane intuetur, scrutatur et noscit, pro summa sua bonitate et clementia, minime patiatur quempiam aeternis puniri suppliciis qui voluntariae culpae reatum non habeat*» (2). Después de explicar algunos términos del pasaje, al llegar a las palablas «.....*cum Deus*.....», indicamos que «o eran de extensión universal o podían, con argumentos bastante claros, aplicarse también a los infantes». No explicamos entonces cuáles fuesen estos argumentos; por lo cual deseamos hacerlo ahora brevemente, puesto que este texto no ha parecido al P. Straub tener valor alguno, por lo que toca a la presente cuestión.

Nota primeramente con mucho acierto dicho Padre que Pío IX no dice *pro summa sua justitia* ni siquiera *pro sua justitia:* frases que permitirían aplicar las palabras del Papa a los niños reos tan sólo del pecado original, puesto que Dios en ningún caso puede ser injusto. «Pero ahora, continúa el P. Straub, dice el Papa, claramente hablando de los adultos, Dios no permite en manera alguna *pro summa sua bonitate et clementia*, por su suma bondad y clemencia, que alguno caiga en eternos suplicios sin culpa personal. En la actuación (o manifestación) de su bondad y clemencia es Dios completamente libre; conforme a ella quiere Dios, según la doctrina del Papa, conceder a todos los adultos luz y gracia, a fin de que con su ayuda alcancen la vida eterna, y en consecuencia sucede que un adulto sólo entonces es entregado a las penas eternas, a la *poena damni* y *sensus*, cuando él, con culpa personal, no coopera a la gracia misericordiosamente a él

(1) Lc., p. 442.

(2) Encícl. *Quanto conficiamur moerore* sobre el indiferentismo. *Denz-Bennw.* n. 1677.

ofrecida. A los niños, a los cuales no conviene una actual ilustración y gracia, pasa el Papa aquí en silencio; qué suerte ellos, por razón del pecado original, aguardan, según la justicia de Dios, o si con esta justicia es compatible además de la *poena damni* también una *poena sensus*, se ha de averiguar por otros caminos» (1). Un final tan frío, en el que se descarta con gesto sumarísimo todo valor probativo del texto de Pío IX, requiere alguna aclaración; porque, no habiendo abundancia de documentos, más bien conviene no ser generosos en desechar los pocos que hay. Veamos, pues, de presentar con brevedad al lector la fuerza que a nuestro juicio tiene en todo caso el texto, aun después de las observaciones que sutilmente se le han hecho.

Con todas las restricciones y salvedades hechas ya en nuestra primera nota, tenemos que, según el magisterio de Pío IX, «Dios, por la suma bondad y clemencia suya, no sufre que sea castigado con eternos suplicios hombre alguno — adulto — que no tenga reato de culpa voluntaria»; ha establecido, por consiguiente, dentro de la economía del orden sobrenatural, una regla *universal* con todo un género de personas, el más numeroso, con los adultos, y del cual, por otro lado, convenía que se hablase con mayor claridad en la revelación. No se trata, pues, de un privilegio otorgado a un individuo, Pedro, Pablo....., sino de una ley verdadera y amplísima. La doctrina, formulada en esa ley, viene a ser como una *Mayor*, que nos ofrece el magisterio eclesiástico. Una sencillísima consideración racional formará como la *Menor*. A saber: es tan terrible a la razón que los niños sean quemados eternamente por solo el pecado original, que todos nuestros esfuerzos (caso de que fuese verdad) deberían ceñirse a sostener que no se demuestra evidentemente su repugnancia. ¡Ay de aquel que se empeñase en algo más, sobre todo ante las gentes de nuestros tiempos! Porque elocuentísimamente, y con razones sumamente especiosas, se podría argüir contra las divinas perfecciones. ¡Si aún hay católicos que no quieren salir de esta posición simplemente *negativa*, al tratar del infierno merecido por los pecados personales! Luego, si sabemos por la revelación que Dios ha establecido como *regla general* para los adultos que no serán jamás condenados al fuego eterno sino por pecados personales, razonablemente concluímos *por analogía* (algunos di-

(1) Lc., pp. 81-82.

rían más bien, no sólo *a pari*, sino también *a fortiori)* que Dios, que así ha legislado con todos los adultos sin excepción, no habrá usado con los pobres niños una manera de proceder tan aterradora a la pobre razón natural, que sólo podemos justificarla apologéticamente diciendo que *no se demuestra claramente sea un absurdo.*

Como se ve, fácilmente podríamos amplificar este punto; pero basta indicarlo. Y dejamos a la consideración de nuestros lectores si tiene o no fuerza estimable este argumento; si dada la penuria de documentos para establecer teológicamente una tesis tan importante, sobre todo en apologética, son para desechar, como de ningún valor estimable, las palabras que Pío IX, o, por mejor decir, el Espíritu Santo nos ofrece por el magisterio de Pío IX.

De todas maneras, las observaciones del R. P. Straub, sobre todo aquella tan exacta en la que nos hace notar que el Sumo Pontífice no dice *pro sua justitia*, sino tan sólo *pro summa sua bonitate et clementia*, servirán para que no demos demasiada importancia a un argumento, a primera vista tan concluyente, y quizá también para ciertos lectores serán un eficaz correctivo de aquellas palabras con que nosotros terminábamos nuestra primera nota, diciendo que, «a nuestro humilde juicio, las palabras citadas deben ser *de gran peso* en la presente cuestión» (1). Ante las observaciones del R. P. Straub, quizá varios lectores juzgarán que, si bien estimables y dignas de ser tenidas en cuenta, no son, en rigor, *de gran peso* las palabras del Romano Pontífice en la presente materia.

F. Segarra.

(Concluirá.)

---

(1) Lc., p. 442.

LECCIONES SEPTUAGINTAVIRALES EN UNA NUEVA TRADUCCIÓN DE LOS SALMOS MASORÉTICOS

Decididamente, la versión griega y latina de los Salmos que usa en su liturgia la Iglesia de Cristo en Oriente y Occidente, va consolidando el alto aprecio que se merece *por la pureza del texto que representa*, al mismo tiempo que se suceden contra ella las de antiguo repetidas y también merecidas quejas *por sus oscuridades e imperfecciones secundarias*. Hace poco más de dos años que insistió como pocos en la primera de estas dos ideas la edición y comentario textual de Fr. Wutz (Die Psalmen textkritisch untersucht, München, 1925), insistencia que no dejó de recalcar y aplaudir la revista del Instituto Bíblico de Roma Verbum Domini [6 (1926) 56-61]; y hoy viene inesperadamente a reforzar dicha posición el reputado lexicógrafo y escritor P. Zorell en su reciente Psalterium ex hebraeo latinum (Romae, 1928).

Inesperadamente, decimos, porque de él nos era conocido más bien un modo de pensar no tan entusiasta sobre el valor textual de los LXX en los Salmos. Sin ir más lejos, en el juicio que de la citada obra de Wutz estampó en Bíblica [(1927) 103-109], no sólo disconviene con Wutz en la teoría de las transcripciones por éste aplicada a los Salmos — y eso nada nos extraña — sino que, además, supone obvias en los LXX libertades de traducción tales (1), que no parece puedan asumirse de buenas a primeras y menos con frecuencia, dada

---

(1) Sólo entre los pocos casos que examina y discute contra Wutz leemos reflexiones como éstas: [*die LXX wollten nicht wörtlich übertragen..... ps. 2, 3; die LXX wollten den kontextmässigen Gedanken zum Ausdruck bringen..... ps. 2, 12; die LXX wollten den..... Anthropomorphismus..... meiden.....ps. 3, 8; weil LXX frei übersetsen..... ps. 145, 3* (l. c., 105-107). De un modo general se hace poco antes esta afirmación global no probada: *auch umgingen die LXX bekanntlich* oft *(subrayamos nosotros) eine ganz wörtliche Übertragung um in einer fürs Beten und Singen in der Synagoge bestimmten Übersetsung der Lieder Israels alles zu meiden, was auch nur dem Schein nach Gottes unwürdig klang (8, 6 ἀγγέλους statt θεόν)*].

la técnica completamente contraria de traducción en aquellos antiguos traductores.

En su nueva obra, el ilustre filólogo orientalista, no sólo no mienta dicho principio de presunta libertad de traducción en los LXX, sino que de los cuatro cargos que muy justamente recoge e ilustra contra la técnica de traducción septuagintaviral (1), todos ellos, si no es quizá el cuarto en su primera parte, concurren a demostrar en los LXX aquel reconocido servilismo de traducción, que cuanto molesta y retrae al lector que busca la inteligencia directa del pasaje leído, tanto deleita y retiene al crítico que va tras la forma original semítica supuesta por la venerable traducción. La cual, por esa su venerable antigüedad, junta con esa escrupulosa literalidad, nos pone ante los ojos un texto hebreo tanto más puro y conforme a los primeros arquetipos que el actual de la Masora, cuanto menos dista de ellos en tiempo; o, lo que es lo mismo, cuanto ha sufrido durante siete siglos — del II a. C. al VI p. C. — en vez de los numerosos cambios inevitables de los copistas de un hebreo sin puntos, sin división de palabras y con formas de letras de transición, los tanto menos numerosos de copistas de un texto griego vocalizado y de caracteres uniformes.

Según lo que imponen estos principios y sus deducciones, vemos con gran placer que es grande el número de lecciones septuagintavirales adoptadas contra las correspondientes masoréticas en la nueva traducción de Zorell. Hasta 172 hemos contado de las que él aduce en el apéndice crítico, pp. 295-309. De esas 172 veces en que la lección de la Masora cede el puesto a la lección de los LXX, se hallan éstos solos hasta 41 veces (2); en compañía de la Pešitto hasta 62 veces (3);

---

(1) Los cuatro cargos son: *a)* uniformidad en la traducción de una palabra hebrea siempre por una misma griega; *b)* uniformidad en la traducción de determinada forma verbal hebrea por determinada forma griega; *c)* literalidad de versión aun en los hebraísmos más ajenos a la lengua y genio helenos; *d)* falsa lección de la palabra hebrea y frase de traducción oscura e ininteligible. Cf. *Proleg.*, X-XII.

(2) Pss. 2, 10; 4, 3; 12, 8; 18, 4; 24, 4. 6; 30, 11. 13; 32, 5; 34, 2; 35, 14; 37, 28; 40, 17; 41, 2; 55, 13; 65, 2; 71, 21; 72, 5. 17; 73, 28; 74, 8; 76, 11; 90, 3; 94, 19; 100, 3; 105, 6. 39; 109, 13. 15; 113, 9; 118, 21; 119, 88. 139. 146. 156; 134, 1; 138, 4; 143, 9; 144, 1; 145, 7; 147, 8.

(3) Pss. 2, 10; 3, 8; 4, 8; 6, 8; 10, 5; 16, 14; 18, 28. 43; 20, 8. 10; 22, 31; 24, 1. 5. 9; 28, 8; 31, 11; 34, 11. 18; 35, 13; 44, 5; 48, 12; 49, 12. 20; 50, 18; 55, 20; 56, 13;

con la Pešitto y la traducción del hebreo de San Jerónimo hasta 52 veces (1); con San Jerónimo sólo 16 veces (2); una vez con Teodoción solo (3). Fuera de este último caso prescindimos en estas listas del Targum y de las otras versiones aducidas también por Zorell: Aquila Símaco, Teodoción, la V y la VI.

En cambio, casos en que, discrepando de la Masora los LXX, adopte Zorell lecciones de aquélla contra éstos, no hemos encontrado — de los aducidos en el apéndice crítico — sino 18 (4). A esos 18 habría que añadir otros (5), en que las lecciones rechazadas de los LXX no han sido juzgadas dignas de figurar en el apéndice, no sabemos porqué; tanto más cuanto que muchas de esas lecciones, para quien tiene presentes los principios y deducciones antes aludidos, pudieran merecer, no sólo ser cotejadas con las del actual texto hebreo, sino aun preferidas.

De todos modos, están de enhorabuena los LXX y su réplica latina nuestro Salterio Galicano; pues en una traducción que se titula *ex hebraeo* tanta cuenta se ha tenido justamente con ellos, que casi el título del libro podía llevar con motivo el determinante que aquí añadimos: *Psalterium ex hebraeo* a LXX supposito *latinum*.

En otros méritos de la nueva obra de Zorell *no me toca a mí meterme por hoy: sólo he querido insistir en el arriba expuesto.*

Ricardo Arconada.

65, 2; 66, 6; 68, 24. 29; 69, 27; 74, 20; 75, 2. 10; 76, 7; 77, 7; 78, 60; 81, 8; 82, 3; 86, 16; 88, 8; 89, 8; 95, 10; 105, 4. 28; 106, 33; 115, 12. 19; 116, 16; 119, 49. 67. 103; 120, 2; 125, 3; 130, 5; 138, 3; 145, 5. 12. 14. 16; 148, 5; 149, 2.

(1) Pss. 2, 9; 7, 10; 8, 6; 11, 1; 16, 2; 18, 5; 22, 28; 26, 3; 29, 10; 31, 7; 33, 7; 36, 2; 37, 36. 36; 44, 5; 52, 8; 63, 11; 68, 31; 69, 21; 72, 1. 7; 73, 10; 80, 7; 86, 11; 88, 2; 89, 3; 96, 10; 97, 11; 105, 22. 27. 40; 106, 9; 107, 20. 20; 110, 10; 115, 9. 11; 118, 13; 119, 9. 22. 42. 78. 118. 150; 120, 6; 130, 7; 132, 1. 18; 135, 20; 138, 1. 2; 147, 20.

(2) Pss. 18, 41; 33, 10; 36, 6; 37, 14; 38, 17; 43, 2; 45, 5; 46, 10; 55, 18; 74, 19; 102, 4; 109, 13; 116, 8; 117, 41. 98; 119, 137.

(3) Pss. 22, 31: זרעי posteritas *mea*. En la nota r de la p. 35 hay que leer *Theod.*, *LXX* add. *mea* en lugar de TM, LXX add. *mea*.

(4) Pss. 21, 9; 22, 22. 27. 30; 47, 10; 55, 22; 69, 23; 74, 19; 75, 6; 86, 11; 104, 17. 28; 109, 28; 119, 119; 132, 9; 140, 11; 141, 9; 146, 3.

(5) V. gr., pss. 2, 6. 12; 3, 8; 4, 7..... 110, 3, etc.

BIBLIOGRAFÍA

FRÖBES, JOSEPHUS, S. J. *Psychologia speculativa in usum scholarum.* Tomus I. *Psychologia sensitiva.* Tomus II. *Psychologia rationalis* (VIII-254)-4.°-1927; (VI-344)-4.°-1927. Precio: 4 m. en rústica, 5,50 encuadernado, y 5,20 en rústica, 6,70 encuadernado, respectivamente. Herder & Cía. Friburgo de Brisgovia.

Es una obra interesantísima de un gran maestro. Siempre es interesante el pensamiento filosófico de los hombres que se han dedicado con ahinco y con éxito al estudio de cualesquiera ciencias de la naturaleza. Pero cuando la ciencia de que se trata es tan nueva, tan inquietante, tan humana y tan íntimamente relacionada con los problemas filosóficos más graves y trascendentales, como lo es la Psicología, y el autor que expone sus ideas filosóficas está en las condiciones que se encuentran espléndidamente reunidas en el P. Fröbes, su obra no puede menos de excitar en grado sumo el interés de todo hombre pensador.

La preparación para escribirla no es posible desearla mejor. La vida del P. Fröbes, que ya no es corta, es una vida dedicada por completo al cultivo de la Psicología, como investigador, como escritor y como profesor. Discípulo del célebre psicólogo G. E. Müller, en su laboratorio de Göttingen, y bajo su inmediata dirección, se impuso en las teorías y en la práctica de los métodos de la Psicología experimental. Formación práctica y seria en la nueva ciencia, que venía a completar la recia formación escolástica en Filosofía y Teología, propia de los Colegios Máximos de la Compañía de Jesús. Como profesor, ha explicado Psicología filosófica y experimental durante veinte años en el célebre Ignatiuskolleg, de Valkenburg, Holanda, el famoso Colegio Máximo de los Padres Jesuítas Alemanes, y ha dejado también oír sus luminosas explicaciones de Psicología experimental en Roma, en la Universidad Gregoriana. Por esto y por la influencia que ha ejercido por medio de sus escritos, el P. Fröbes cuenta con discípulos y admiradores en todo el mundo, no solamente entre los alumnos de la Compañía de Jesús, sino también entre los de otras órdenes religiosas y en el clero secular. Pero la fama del P. Fröbes es mucho mayor en el mundo científico de Laboratorios y Universidades, que entre el elemento eclesiástico.

Esta fama, que bien podría llamarse mundial, se la han dado sus escritos sobre Psicología publicados con frecuencia en *Stimen aus Maria Lack*, y luego en *Stimen der Zeit*, y en *Scholastik*, que son las principales revistas científicas de los Padres Jesuítas alemanes, así como también en varias de las múltiples publicaciones psicológicas alemanas. Pero lo que más ha dado a conocer su nombre en el mundo científico de psicólogos, psiquiatras y pedagogos, es su obra monumental, en dos grandes y nutridos tomos, *Lehrbuch der experimentellen Psychologie*, de unas 1.300 páginas en conjunto, grandiosa enciclopedia de Psicología experimental, en la que se encuentran me-

tódicamente expuestos todos los resultados y todas las teorías de esta ciencia, desde que comenzó hasta nuestros días. El primer volumen de esta gran obra veía la luz pública en 1917; el segundo, en 1920; y en 1922 aparecía ya la segunda edición del primer volumen, notablemente perfeccionada y aumentada con los adelantos posteriores a la primera edición. Esta obra aparece a los ojos de todos cuantos se dedican a estudios de Psicología o a las múltiples ciencias que con ella están íntimamente relacionadas, como un esfuerzo colosal de síntesis, tan grande, que puede muy bien afirmarse que hasta la fecha no se ha presentado otra que de lejos pueda comparársele. Ciertamente abundan ya los compendios dedicados a la enseñanza teórica y práctica de la Psicología experimental; se han escritos libros sumamente prácticos para dirigir a los discípulos en la técnica de Laboratorio, como, por ejemplo, los de Titchener, especialmente su *Experimental Psychology*, en cuatro tomos. También abundan las obras voluminosas de carácter monográfico, que exponen investigaciones notabilísimas en asuntos de gran trascendencia para la Filosofía, como lo son todas cuantas estudian los procesos superiores, como las de Selz, las de Lindworsky, las de Michotte, e innumerables otras. Pero un compendio general de todo cuanto se ha escrito y de todo cuanto se ha averiguado por las innumerables investigaciones psicológicas de los últimos cincuenta años, puede afirmarse que sólo se encuentra en la obra del P. Fröbes. Por esto, la aparición de esta obra no pudo menos de causar un sentimiento profundo de admiración a cuantos estaban en condiciones de apreciar su verdadero mérito. Porque la erudición que en ella aparece es tan vasta, y la lectura que supone es tan inmensa, que a primera vista parece imposible hayan podido desfilar por la mesa de estudio del P. Fröbes los incontables autores que cita y compendia, resumiendo en breves palabras lo más jugoso y original de cada una de sus obras. Y, sin embargo, es esto una realidad. Nosotros mismos tuvimos el gusto de estar viendo durante un mes su bien ordenado fichero y las estanterías de su aposento repletas de los libros que aparecen citados en su obra.

Cuando un hombre, pues, que ha realizado una labor positiva tan grande como ésta se pone a filosofar, sus opiniones filosóficas no pueden menos de ser oídas con respeto por todos cuantos se interesen por la Psicología. Al aparecer su *Lehrbuch der experimentellen Phychologie*, dejáronse oír algunas voces impacientes que salían del campo filosóficoescolástico, en son de queja de que en aquella obra no se diese cabida a ciertas cuestiones. Tal vez por no darse cuenta de lo que es y de los límites a que puede llegar la Psicología experimental, si en realidad ha de serlo; echaban de menos que en aquella obra no se tratase de las grandes cuestiones del libre albedrío, de la sustancialidad, espiritualidad e inmortalidad del alma humana y de otras muchas de carácter filosófico, como éstas, cuya solución, si bien ha de estribar en las conclusiones de la experiencia, no puede con todo darse, en último término, más que dentro del campo filosófico. Pues bien: en éste entra el P. Fröbes resueltamente con su *Psychologia speculativa*, en la que podrán ver cuantos lo deseen, cuáles son las convicciones del gran psicólogo, de las que algo vamos a decir en las siguientes líneas.

Tal vez no falte quien se imagine que la obra filosófica del P. Fröbes ha de ser muy voluminosa y que, a proporción de su Psicología experimental, debería constar

de varios tomos in folio, o que por lo menos debería ser tan extensa como la Psicología del P. Urráburu, quien a ella dedicó nada menos que tres grandes tomos, de los ocho de que constan sus *Institutiones philosophicae*, aun sin tratar en ellas la Ética. Esto no obstante, la *Psychologia speculativa* del P. Fröbes consta solamente de dos pequeños tomos en 8.°, de unas 600 páginas en conjunto, que bien habrían podido presentarse en un solo volumen. ¿Cuál es la causa de tanta sobriedad? Si no nos engañamos, fácil le habría sido al autor presentar su obra filosófica en varios volúmenes, si en ella hubiese descrito por menudo los hechos y teorías experimentales expuestas ya en su obra de experimental a la que constantemente se remite, y si no se hubiese en ella concretado, por lo común, a las cuestiones filosóficas fundamentales. Pero esto habría sido contra el fin que se proponía, que no era otro que presentar al público estudioso un libro que pudiese servir de texto para la enseñanza de la Psicología filosófica. Por esto, su extensión está de tal manera calculada por el autor que pueda cómodamente explicarse en cuatro o cinco horas semanales durante un año escolar, que es precisamente el tiempo que suele darse a esta parte de la Filosofía en los Seminarios eclesiásticos en los que está establecido el trienio filosófico (1). Y aun en menos tiempo podría explicarse, si así fuese menester, donde a los estudios de Filosofía se les da solamente un bienio, limitándose a las cuestiones principales que en la edición van impresas con caracteres mayores. Esta abreviación de la obra ha podido, además, hacerse sin inconveniente, porque el autor, en aquellas cuestiones en las que no tiene

---

(1) En la introducción a su obra, prueba el autor que la Psicología experimental, por razón de su gran extensión, ha de tratarse separadamente de las cuestiones filosóficas correspondientes, como viene haciéndose desde mucho tiempo con las otras ciencias biológicas y con la Física, que se estudian en libros distintos de los tratados de Cosmología. Muy acertado nos parece en esto y en recordar la conveniencia de dedicar algunas clases especiales, fuera de las de Filosofía, a la Psicología experimental. Estamos también muy conformes en que recomiende como libro de texto para estas clases su tratado de Psicología experimental, que esperamos ver dentro de poco publicado en castellano. A nuestro juicio, es lo mejor que se ha escrito, si bien por razón de su extensión tal vez se preste más a ser un libro de consulta para el profesor que un texto para los discípulos, si no es en las Universidades y para aquellos estudiantes que después de haber estudiado los elementos de esta ciencia quieran ampliar sus estudios. En lo que no podemos estar conformes es en la recomendación que hace de dos obras de Psicología, que, como el mismo autor reconoce, están en pugna con la Filosofía escolástica. Tales son los *Principles of Psychologie*, de JAMES, y el *Traité de Psychologie*, de DUMAS. Estos libros, no solamente son contrarios a la Filosofía escolástica, sino que, además, el primero es abiertamente heterodoxo en muchas aserciones de carácter idealista y panteísta, y el segundo por lo menos es de muy dudosa ortodoxia. Afortunadamente, para estudiar Psicología experimental no tenemos en los países de lengua española necesidad de acudir a estos textos, pues abundan ya las obras serias y bien orientadas de Psicología experimental traducidas al castellano, las cuales, aunque no sean tan perfectas y completas como la del P. Fröbes, que muy de veras recomendamos, se prestan, por su brevedad, más que ella, para texto en un curso elemental. Citaremos nada más que las siguientes, que van con la aprobación eclesiástica y que están escritas precisamente, casi todas, con miras a la Filosofía escolástica: IBERO, *Psicología empírica* (Tipografía Católica, 1916, Barcelona); LINDWORSKY, *Psicología experimental*, trad. por J. A. Menchaca (Ed. El Mensajero del Corazón de Jesús, 1925, Bilbao); VAISSIERE-PALMÉS, *Psicología experimental* (1.ª ed., 1917; 2.ª ed., 1924, Subirana, Barcelona); GRUENDER, *Curso de introducción teórico-práctica a la Psicología experimental*, trad. F. M. Palmés. (Ed. Subirana, 1924, Barcelona). Los autores de estas obras, lo mismo que los traductores, son todos de la Compañía de Jesús, y la primera de las mencionadas es original. Esperamos, además, ver publicado dentro de poco un texto que tiene en preparación el R. P. M. Barbado, Dominico español, profesor en el Colegio Angélico de Roma. Como se ve, no faltan autores para escoger, y para tener un libro de texto no es menester acudir ni a James ni a Dumas.

algo original que decir, se refiere a la exposición de la doctrina hecha por otros autores, de una manera especial al P. Urráburu por lo que se refiere a las doctrinas escolásticas, y a su texto de Psicología experimental por lo que se refiere a la parte positiva de las cuestiones que la requieren.

Mas sea de esto lo que fuere, y aunque si se compara con la extensión de la Psicología experimental, la cantidad de doctrina contenida en la *Psychologia speculativa* sea relativamente poca, mas no lo es en absoluto ni con relación al fin didáctico de la obra. Fuera de que no es precisamente la cantidad de doctrina lo que interesa, sino su calidad, la cual es excelente.

¿Cuál es, pues, el carácter general de su filosofía? ¿Cómo podrá ésta clasificarse? ¿Adónde han llevado al autor sus extensísimos estudios de Psicología experimental? No a otra parte que a la filosofía aristotélicoescolástica. Ni una sola de sus opiniones, ni la más insignificante de sus aserciones, se aparta en lo más mínimo de lo que el escolástico más ortodoxo tiene derecho a exigir. Si en algunas aserciones secundarias y, por decirlo así, complementarias se aparta, especialmente en el primer tomo, de lo que comúnmente dijeron los antiguos, por ejemplo, al tratar de la localización de las sensaciones externas, de la naturaleza del instinto y de otras cuestiones semejantes íntimamente relacionadas con los resultados de la ciencia positiva; esto mismo han hecho también no pocos neoscolásticos convencidos de que con esta manera de proceder se acomodaban mejor a las tradiciones de la escuela peripatética y al espíritu de Aristóteles y de los grandes escolásticos, que en sus grandes especulaciones psicológicas jamás descuidaron los datos de la ciencia positiva de su tiempo.

Mas estas ligeras modificaciones, respecto de la manera de ver de los antiguos, en el libro del P. Fröbes se encuentran raras veces, y solamente en cosas que en nada afectan al sistema general escolástico. En cambio, las verdades ciertas y fundamentales del sistema filosófico de los escolásticos en Psicología, aparecen en la obra del P. Fröbes profundamente expuestas y demostradas, no sólo con aquellos argumentos que lo mismo pueden urgirse hoy que en la Edad Media, sino con raciocinios y deducciones que parten de los datos más ciertos de la ciencia positiva psicológica de nuestros días. Esa modernidad y esa íntima unión de la filosofía del P. Fröbes con la ciencia positiva, es lo que avalora su obra en sumo grado y lo que la pone en un nivel muy superior al de la mayor parte de los tratados corrientes de Psicología filosófica neoscolástica, dándole un tinte de originalidad que no puede menos de cautivar al que esté algo iniciado en los estudios de Psicología experimental. Es, en efecto, muy grato, y causa una fruición que tal vez sean incapaces de sentir los que todavía tienen desdenes para la Psicología experimental, ver cómo el autor se aprovecha de ella para defender las grandes verdades de la Psicología escolástica contra objeciones que a primera vista son formidables, y en todo caso insolubles, para el que sistemáticamente se obstina en despreciar la Psicología experimental.

Esta originalidad se muestra aun en la demostración y defensa de las aserciones que se encuentran en todos los compendios de Filosofía escolástica, como, por ejemplo, en la controversia acerca de la inteligencia de los animales, en la que brillantemente disipa las dificultades gravísimas que surgen de las experiencias del célebre psicólogo de Berlín, Wolfang Köhler, acerca de los chimpancés; en las tesis que se refie-

ren al origen de las ideas y a la naturaleza del juicio y raciocinio; en el brillante y profundo estudio que hace de la voluntad y del libre albedrío, y en muchas otras tesis tradicionales que generalmente son tratadas también por otros autores neoscolásticos. En todas ellas el autor conserva constantemente el contacto con la ciencia positiva, sirviéndose de ella, ora para reforzar las pruebas, ora para rechazar las impugnaciones.

Pero, además, el autor propone verdades nuevas en tratados que no se encuentran todavía en ninguna obra neoscolástica, con la extensión que su gravedad y la multitud de estudios y controversias recentísimas en el campo experimental requieren. Acerca de ellas, el P. Fröbes, no sólo da su opinión, sino que propone en forma rigurosamente escolástica tesis claras, contundentes y enteramente conformes con las grandes verdades de la Psicología tradicional. Tales son, para no mencionar más que alguna, las interesantísimas aserciones acerca de la naturaleza de la percepción, tan brillantemente estudiada por los modernos psicólogos; la discusión de las teorías empirista y nativista a propósito de la percepción del mundo exterior; las trascendentales cuestiones acerca de la percepción del propio yo, y otras muchas, que no sólo no podrían resolverse sin los datos de la Psicología experimental, pero que ni siquiera podrían llegar a proponerse sin las innumerables y profundas investigaciones de laboratorio que han precedido.

Por estos procedimientos, llega el autor a establecer sólidamente todos los puntos principales de la Psicología escolástica. El materialismo queda en su libro bochornosamente refutado; el espiritualismo exagerado del platonismo y del cartesianismo queda por completo excluído; el sensismo o asociacionismo queda aplastado a los golpes de la ciencia positiva por él en mal hora invocada, y brillan con todos los atavíos de la ciencia moderna las grandes verdades escolásticas acerca de la naturaleza del conocimiento intelectual, del origen de las ideas, de libre albedrío, y, sobre todo, las grandes aserciones de la sustancialidad, espiritualidad e inmortalidad del alma del hombre, y las que se refieren a su unión natural y sustancial con el cuerpo en la unidad de la persona humana. Cada una de estas cuestiones arroja en el libro del P. Fröbes destellos de luz que hacen ver la importancia de su obra filosófica, y la eficacia que ha de tener para combatir toda clase de errores modernos; que todos ellos están íntimamente relacionados con las concepciones psicológicofilosóficas del hombre.

Y si tales son los resultados de la especulación filosófica de un hombre que se ha pasado su larga vida estudiando, enseñando y escribiendo Psicología, ¿no será la obra que los contiene un monumento de honor levantado a la Psicología filosófica escolástica? ¿Es posible en nuestros días hacer una apología más eficaz de la Filosofía escolástica, que la que prácticamente hace el P. Fröbes al dar a la publicidad su libro, en el que profesa no hallar otra interpretación filosófica, de los hechos estudiados con tanto afán por la Psicología experimental, que la de los grandes escolásticos? ¿Podrá haber alguien que mire con recelo la obra filosófica del psicólogo de Valkenburg, sea cual fuere el punto de vista desde el cual la contemple, ya sea el de la ciencia positiva más moderna, ya el de la doctrina filosófica tradicional y cristiana profesada por el escolasticismo?

No faltará, tal vez, quien diga que en la obra filosófica del F. Fröbes falta síntesis, lo cual, tratándose de un libro destinado principalmente a la enseñanza, podría ofrecer

algún inconveniente. En realidad, es éste un punto delicado y nada fácil de tratar, por razón de los apasionamientos de escuela y de las miras rígidas de no pocos, que no solamente pretenden reducir todo el escolasticismo a una sola escuela, sino también a las especiales interpretaciones de un solo autor. Diremos, con todo, sinceramente, lo que acerca de esto sentimos, sin pretensiones de imponer a nadie nuestra modesta opinión.

Ante todo, desde el punto de vista didáctico, la acusación de falta de síntesis nos parece completamente infundada. El P. Fröbes, en efecto, procede en la exposición de la doctrina en la forma escolástica más perfecta y con un método de exposición perfectamente lógico y ordenado. El primer tomo, que trata de la Psicología sensitiva, va dividido en dos libros, titulados «Psicología sensitiva general» y «Psicología sensitiva especial». El primero, que podría también llamarse Psicología animal, trata principalmente de las facultades del conocimiento sensitivo, estudiando en particular las sensaciones externas y los cuatro sentidos internos, deteniéndose especialmente en explicar la naturaleza del instinto y en fijar el límite superior del conocimiento animal, que no llega al de la inteligencia. A base del estudio hecho de la actividad sensitiva, pasa a establecer a continuación la existencia y naturaleza del alma sensitiva en los animales, y su unión sustancial con el cuerpo, según la doctrina escolástica. El segundo libro se fija principalmente en la vida sensitiva del hombre, deteniéndose en la explicación de los sentidos externos e internos. Al tratar de los sentidos externos, resuelve las cuestiones fundamentales de la naturaleza de la especie impresa, del medio del conocimiento y del lugar en que se ejerce. En el estudio de los sentidos internos parte de la división escolástica en cuatro sentidos, aduciendo a propósito de cada uno de ellos lo que hoy se tiene por averiguado en Psicología experimental, con el fin de llegar al conocimiento de su naturaleza íntima y de su alcance, en cuanto son facultades puramente sensitivas. Completa esta doctrina, con la exposición de la doctrina general de los modernos acerca de la localización de las sensaciones y de la apercepción. Por fin termina este libro tratando de la facultad apetitiva sensitiva, deteniéndose en el estudio de las pasiones. Complemento de este estudio es el del movimiento, en el que la Psicología experimental tiene mucho que decir, y el de los hábitos. La división general de este tomo, declara el mismo autor, que se inspira en la adoptada por el Cardenal Mercier. Más fácil y obvia es la división del segundo tomo en tres libros, de los cuales el primero trata del entendimiento, de su objeto, de sus principales operaciones, y de la génesis de ellas, o sea del origen de las ideas. El segundo libro trata de la voluntad, de su objeto y naturaleza, de su libertad, o sea del libre albedrío, y de los hábitos y potencias de la vida racional. El tercero y último de los libros de este segundo tomo está dedicado al alma humana, acerca de la cual estudia su naturaleza y atributos, su origen y su unión con el cuerpo terminando con la conclusión de la unión sustancial del cuerpo con el alma, que es el remate y corona de todo el sistema psicológico escolástico. Como se ve, el orden y estructura del tratado, por lo que se refiere a la exposición de la doctrina, ni difiere sustancialmente de cualquier otro tratado de Psicología escolástica, ni está desprovisto de aquella síntesis que la Didáctica requiere en los libros de texto.

Tampoco acertamos a ver falta alguna de síntesis por lo que se refiere a la doctrina, si nos fijamos en los puntos de vista fundamentales del sistema escolástico, los cuales, como se ha visto en la exposición que acabamos de hacer, están todos en el libro muy bien representados y sólidamente probados. La síntesis respecto de estos puntos no puede faltar dentro del sistema escolástico, por ser verdades ciertas y admitidas como tales por todos los escolásticos. En efecto, las aserciones fundamentales de cualquier sistema filosófico y científico han de ser verdades ciertas y, por tanto, irreformables. De otra suerte, todo el sistema estribaría en fundamentos probables solamente, y lo que es probable puede muy bien que algún día se demuestre ser falso, y por tanto no sirve para fundamento de una doctrina y de un sistema filosófico. Una teoría fundada en bases probables solamente podrá ser útil, a lo más, como conjunto de hipótesis heurísticas que guíen en la investigación; pero jamás podrá construirse bien un sistema filosófico sobre bases solamente probables, y mucho menos el sistema psicológico escolástico. Proceder así sería lo mismo que construir castillos en el aire. Por esto, nada habría más funesto para el sistema psicológico escolástico que suponerlo construído sobre verdades solamente probables, y por tanto, todo el que no quiera poner en peligro y desacreditar la doctrina escolástica bajo todos sus aspectos, y de una manera especial en Psicología, es menester que no admita como fundamentos del sistema más que verdades ciertas. Ahora bien, estas verdades ciertas, que son lo esencial del sistema psicológico escolástico, son las admitidas por todos los escolásticos de cualquiera escuela que sean. Tales son la materialidad de la vida sensitiva y su distinción esencial de la vida superior del espíritu contra el sensismo; la superioridad de la vida orgánica, especialmente de la sensitiva, sobre las actividades todas de los cuerpos anorgánicos contra el materialismo; la existencia en el hombre de un alma sustancial simple, espiritual y personal, contra las concepciones materialistas, panteísticas e idealistas; su unión natural y personal con la materia para formar el compuesto sustancial humano dotado de vida vegetativa, sensitiva y racional, contra las exageraciones peligrosas del espiritualismo platónico; la exclusión de los sistemas innatistas en la explicación del origen de las ideas contra la filosofía kantiana y en general contra el idealismo; la afirmación y defensa del libre albedrío contra el determinismo. Todas éstas son verdades ciertas y fundamentales del sistema psicológico escolástico, demostrables por el raciocinio filosófico y admitidas por todos los escolásticos, lo mismo por los que siguen a Santo Tomás, que por los que siguen a Escoto; lo mismo por los que dentro de la escuela tomista se muestran aficionados a Suárez, que por los que le combaten. El que admita estas verdades tiene un sistema de doctrina sólido, cierto, compacto, que hace frente a todos los errores, que no presenta puntos vulnerables enfrente de ellos, y, por tanto, tiene una síntesis filosófica que nada deja que desear. Y como quiera que en la obra del P. Fröbes estas verdades son las que reclaman preferentemente su atención y son las mejor probadas; síguese que, por lo que se refiere a las aserciones ciertas de la doctrina escolástica, no hay tampoco razón para quejarse de falta de síntesis y unidad de doctrina.

En cambio, no nos sería posible decir lo mismo, si de las verdades ciertas admitidas en todas las escuelas y por todos los autores escolásticos, pasamos a las explicaciones ulteriores de ellas, las cuales, muchas veces por lo menos, no exceden los límites de la probabilidad.

En todo sistema, sin exceptuar el sistema escolástico, las verdades fundamentales ciertas van acompañadas de una como aura, más o menos densa y tupida, de otras verdades solamente probables que vienen a completar su armazón. Este elemento variable y accidental de todo sistema, y que en el de los escolásticos es abundantísimo, combínase de muy distintas maneras para dar lugar a las varias escuelas escolásticas, cada una de las cuales completa más o menos perfectamente y a su modo lo esencial del sistema, dándole una fisonomía particular y característica. La libertad de la ciencia exige que en materias solamente probables, oscuras y sujetas a las disputas de los hombres, pueda cada uno escoger los elementos que mejor le parezcan para construir su sistema; y el determinarse por unos más bien que por otros, no será poner en peligro lo esencial y cierto del sistema, sino más bien una cuestión de gusto y de armonía. En cuanto a esto, la síntesis de un sistema consistirá precisamente en escoger, de entre las ulteriores explicaciones probables de las verdades ciertas, aquellas precisamente que mejor entre sí se armonicen y estén en consonancia. Éste, si no nos engañamos, es el criterio que ha de tenerse en escoger entre las opiniones probables subordinadas a las verdades ciertas y que vienen a constituir su desarrollo ulterior, si es que se pretende construir un sistema perfecto aun en lo accidental. Conforme a este criterio, si en un caso particular se presentan como explicaciones de una verdad cierta dos entre sí contrarias, de las cuales una, en sí considerada, sea más probable que la otra, si bien menos coherente que ésta con las otras verdades probables que se han escogido para completar el sistema, no dudaríamos un punto en escoger la menos probable, con tal de que sólidamente lo fuese, en razón de obtener un sistema más armónico aun en lo accidental, y, por consiguiente, más uno y más compacto. Y como para lograr esta unidad y armonía en una construcción arquitectónica, es preciso buscar los motivos de ornamentación, dentro de un mismo estilo; así también los elementos y aserciones complementarios de un sistema filosófico, aun dentro del escolasticismo, parece que hay que buscarlos dentro de una misma escuela; y, en caso de escoger entre las diversas escuelas, no dudaríamos un punto en decidirnos por la de Santo Tomás.

Así concebida la síntesis de un sistema filosófico, realmente falta en la obra del P. Fröbes; quien, aunque muchas veces sigue estrictamente a Santo Tomás y sostiene opiniones características del tomismo más rígido, aun contra Suárez, como, por ejemplo, cuando defiende decididamente que el conocimiento no es *medium quo*, sino *medidium in quo;* esto no obstante, otras veces sigue a Suárez en alguna de las pocas opiniones en que éste se separa de su maestro, como en la percepción directa del singular material, y no pocas se decide por las opiniones de Escoto, como cuando defiende en contra, lo mismo de Santo Tomás que de Suárez, la forma de corporeidad.

Prácticamente, pues, el P. Fröbes no admite el criterio de selección de opiniones probables antes indicado; y en este sentido puede tal vez decirse que falta síntesis en la doctrina expuesta en su obra.

Pero esta falta de síntesis, si es que constituye un defecto, nos parece solamente una falta de estética que en nada debilita la solidez y firmeza de su construcción, en la que, más que al aspecto estético, ha pretendido atender al utilitario. Puede muy bien una construcción arquitectónica, una fortaleza si se quiere, ser sumamente sólida y apropiada a la defensa de la verdad, aunque en su ornato se eche de menos el gusto y la armonía, por haber sido tomados los motivos de ornamentación de diversos estilos. La intención principal del P. Fröbes al componer su obra parece que no ha sido tanto

hacerla bella, cuanto hacerla firme y lo más útil posible para combatir el error y defender la verdad. Por esto ha escogido en cada caso lo que le ha parecido mejor fundado en razón, y más conforme con la experiencia y con los resultados de la ciencia positiva de nuestros días.

Por esta razón, si no nos engañamos, la obra del P. Fröbes tiene una importancia extraordinaria para nuestros tiempos, pues en ella no solamente vemos un dique de contención del torrente del error que suele ampararse de los adelantos de la ciencia positiva, sino también un puente que se presta en gran manera a establecer, por lo que se refiere a la Psicología, el contacto tan deseado por los grandes pensadores escolásticos y especialmente por León XIII, entre las grandes verdades de la *Philosophia perennis* y los adelantos científicos de nuestros días.

Esto tiene, si no nos engañamos, una importancia capital. En efecto, nos quejamos con frecuencia, y creo que con razón, de la separación profunda que todavía existe, entre no pocos filósofos que en materias psicológicas proceden prácticamente como si todo lo que se refiere a la ciencia del hombre hubiese sido ya dicho por los autores escolásticos de la Edad Media, y los modernos psicólogos que, con un ardor que no tiene igual en ningún otro campo de la ciencia, se lanzan a las investigaciones psicológicas, completamente ignorantes de la Psicología escolástica y solamente a la luz de teorías que aparecen y desaparecen como meteoros fugaces en el cielo de la ciencia.

Da verdaderamente lástima, y es causa de mucha compasión, ver cómo hombres de gran valer y de muy rectas intenciones, después de haber emergido del pantano infecto del materialismo, apoyados precisamente en los resultados de sus investigaciones de laboratorio, luego, al teorizar, vuelven a precipitarse en él, casi sin darse cuenta, si es que no van a parar al cúmulo de absurdos de un panteísmo idealista. ¿Cuál es la causa de esa desorientación filosófica, que es funestísima en el campo de la ciencia? ¿Qué es lo que lejos de remediarla la fomenta, obligando a los hombres de ciencia a buscar en filosofías erróneas la luz que necesitan para sus teorías, y que no pueden encontrar en la filosofía materialista, ni en la filosofía agnóstica? Es, sin duda alguna, la ignorancia de la verdadera filosofía, es a saber, de la filosofía escolástica, única que puede dar una explicación integral acertada del mundo, del hombre y de Dios. Sólo esta filosofía posee la clave para resolver los problemas que se presentan a la razón humana: en Criteriología, cuando trata de llegar a la posesión de la verdad; en Moral y Sociología, cuando se dirige hacia el bien y la perfección, y en la Estética, cuando, atraída por lo bello, siente anhelos de felicidad. La solución armónica e integral que a todos estos problemas da la Filosofía escolástica, y su conformidad con la que de los mismos problemas nos da, con mucha más perfección, la ciencia de las ciencias, la Sagrada Teología, fundada en la revelación sobrenatural, es, desgraciadamente, ignorada aún por muchos hombres dedicados al estudio e investigación de las ciencias positivas, quienes, tal vez, tienen por antiguallas y por doctrinas propias y exclusivas de la gente de Iglesia, las grandes verdades de nuestra filosofía.

Difícil sería decidir sobre quiénes pesa la responsabilidad de este hecho lamentable; pero es preciso reconocer que una gran parte de ella corresponde, no tanto a los que desprecian nuestra filosofía sin conocerla, cuanto a los que, conociéndola, no se

esfuerzan por propagarla y hacerla asequible a los que la ignoran, por el medio más a propósito de todos los posibles, que es el de ponerla en contacto con la ciencia positiva. Nada hay, en efecto, que más fomente esta separación entre los filósofos escolásticos y los hombres de ciencia, que la tendencia que no pocos de aquéllos tienen a resolver todas las cuestiones únicamente en el plano de la metafísica, desdeñándose de entrar en el campo científico, en el que encontrarían nuevas armas para defender las grandes verdades del sistema escolástico y para atacar los grandes errores que a ellas se oponen. Mientras en las lecciones de Psicología racional no se tengan en cuenta las investigaciones de la Psicología experimental; mientras en el trienio filosófico de los Centros de estudios eclesiásticos no se establezca la enseñanza seria de la Psicología experimental junto a la filosófica y en relación con ella (1); mientras los profesores de Psicología filosófica estén completamente en ayunas de lo que en favor o en contra de lo que explican les puede decir la Psicología experimental; no hay que pensar en la posibilidad de que nuestras enseñanzas puedan iluminar a los hombres de ciencia, librándoles de los errores en que frecuentemente incurren.

Si no nos engañamos, la obra del P. Fröbes que, conteniendo lo más sólido de la doctrina escolástica, tiene siempre a la vista los datos más recientes de la ciencia positiva psicológica de nuestros días, está destinada a acortar distancias y a promover en gran manera la aproximación tan deseada de la ciencia con la filosofía, mostrando prácticamente a los filósofos la manera como han de penetrar en el campo de la ciencia, y presentando a los hombres de ciencia una filosofía contra la cual nadie podrá alegar que esté divorciada de la ciencia.

FERNANDO M.ª PALMÉS.

HUGON, EDUARDUS, O. P., S. Th. Mag., professor in facultate theologica «Angelici» de urbe et sodalis Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis. *Tractatus Dogmatici ad modum comentarii in praecipuas quaestiones dogmaticas Summae theologicae divi Thomae Aquinatis*. Volumen primum: De Deo uno et Trino, Creatore et Gubernatore, de Angelis et de Homine. Editio quinta (VIII-858), 4.°, 1927, 50 fr. Volumen alterum: De Peccato Originali et de Gratia, de Verbo Incarnato et Redemptore, de B. Virgine Maria Deipara. Editio quinta (VIII-833), 4.°, 1927, 50 fr. Volumen tertium: De Sacramentis in Communi et in Speciali, de Novissimis (VIII-697), 4.°, 1927, 50 fr. Sumptibus P. Lethielleux, Editoris. Via dicta Cassette, 10, Parisiis (VI^e).

Con algún retraso, por causas independientes de nuestra voluntad, damos cuenta de esta nueva edición de una obra tan recomendable como es ésta del tan conocido

(1) Bueno será recordar que, en el Primer Congreso Nacional de Educación Católica, tenido en Madrid en abril de 1924, entre las notables conclusiones a que se llegó en la Sección II, que trataba de la Educación eclesiástica, fué con gran unanimidad aceptada la necesidad de establecer la Cátedra de Psicología experimental en los Seminarios eclesiásticos. Es de lamentar que no se hayan publicado íntegras las conclusiones de aquel Congreso, especialmente las que se refieren a la reforma de los estudios eclesiásticos, acerca de los cuales se llegó a conclusiones acertadísimas, que, desgraciadamente, no llevan camino de ponerse en práctica, y aun están en peligro de ser olvidadas.

teólogo dominicano, Profesor en la Facultad de Teología del Colegio Angélico de Roma, R. P. Eduardo Hugon.

Para hacerlo con provecho y claridad después de anotar algunos puntos que particularmente nos complacen, analizaremos una de las cuestiones tratadas **cum amore** por el distinguidísimo autor, y será la escogida la que versa sobre la materia del Sacramento del Orden.

I. Pues en primer lugar nadie dejará de aplaudir la cuestión 16 del tratado *de Incarnatione*, que es *De Jesu Christo Rege* (pp. 693-714). Mas después de reconocer con gusto este mérito de la obra, diremos algo que nos sorprendió en el segundo artículo de la misma cuestión.

Tratándose del modo de explicar la realeza de Cristo, por todos los teólogos reconocida, advierte el clarísimo autor que algunos, por otra parte piísimos, contrajeron demasiado el título de Rey de Cristo Señor nuestro. Convenimos en que ha habido deficiencias en este punto, que son, a lo que creemos, cuestiones enojosas de palabra que oscurecen el pensamiento. Mas se aducen como ejemplos de estos teólogos menos afortunados en este punto: «B. Bellarminus, Toletus ac Sylvius, Billuart.» Nadie dejará de ver ahí un error de imprenta en esa copulativa entre Toletus y Sylvius. Pero lo recordamos, porque la errata se complica curiosamente en la nota bibliográfica, donde se lee Toletus et Sylvius, in III P., q. LIX; ya que cualquiera puede comprobar que el comentario del Cardenal Toledo intulado, **In Summam Theologiae S. Thomae Enarratio**, no dice ni una palabra in III P., q. LIX. ¿Será que se refiere el texto a otro Toletus distinto del famoso teológo jesuíta? Nos maravillaría mucho que así fuese, cuando en la historia de la Teología escolástica ningún otro Toletus hay de igual nombradía que este Cardenal español (1).

Este choque experimentado en la lectura del segundo artículo nos hace volver los ojos al primero, para considerar el lugar aducido de Santo Tomás en las pruebas de la tesis general, que afirma que Cristo es nuestro Rey. Ahí, n. IV, encontramos, después de una cita excelente de la *Suma*, p. 3, q. 58, a. 2, otra que está redactada de esta manera: «Id quidem convenit Christo secundum quod est Deus, imo, si «secundum quod» designat unitatem suppositi, sic etiam secundum quod homo sedet ad dexteram

---

(1) Tampoco tenemos por acertado ni verdadero el contar al B. Belarmino entre los que equivocaron el concepto de la realeza de Jesucristo, negando que **Christus ut homo habuerit regium ius temporale in totum universum fueritque rex omnium regum et regnorum totius mundi.** El lugar de las obras del mismo Beato que se aduce para probar que así se equivocó, es, según la nota, *De Roman Pontif.*, c. IV et V. Mas asalta una primera duda al quererlo comprobar; y es que siendo cinco los libros del B. Belarmino, *De Roman. Pontif.*, no se indica a cuál libro haya que aplicar la crítica. Recorriendo los índices y textos nos persuadimos que se trata de los cc. IV y V del libro quinto. Mas la crítica comete una tergiversación de los términos, derecho temporal y rey temporal; y porque el B. Belarmino negó con toda razón que Cristo fuese rey de los judíos, en el sentido mundano de la palabra, rey que excluye a otro de serlo al mismo tiempo, se da a entender o se afirma que el B. Belarmino negó que Cristo tuviese en cuanto hombre en el tiempo derecho real sobre todo el universo, y fuese rey de todos los reyes y de los reinos de todo el mundo. Los dos capítulos mencionados del Beato concuerdan perfectamente con la doctrina de la Encíclica de S. S. Pío XI, que aduce el muy ilustrado autor como definitiva explicación de este punto: «*Nemo non videt nomen potestatemque regis, propria quidem, verbi significatione*, **Christo homini** *vindicari oportere.*»

Patris, et idcirco est rex secundum aequalitatem honoris, in quantum scilicet eodem honore veneramur ipsum Filium Dei cum natura assumpta.» (Ibid., a. 3.) Pero, ¿dónde empieza aquí la cita? Por las comillas del final, antes de aducirse el lugar, o sea, a. 3, es evidente que el autor quiere dejar la impresión de que se citan palabras textuales. El lector fija en seguida los ojos en aquel *et idcirco est rex*, que son las más útiles para nuestro propósito. Mas si llamándole la atención el juego desconcertado de las comillas, confronta la cita con una edición de la *Suma*, por ejemplo, la de Rubeis o la manual más en uso del 1894, se encuentra con que en el original parece que faltan precisamente estas mismas palabras, *et idcirco est rex* (1).

II. La segunda cosa sobre la cual llamaremos con complacencia la atención es el *Tractatus de B. Virgine Deipara*, que comprende las cuatro partes: I. *De Maternitate divina.* — II. *De sanctitate et gratiis B. M. Virginis Deiparae.* — III. *De officiis B. M. Virginis Deiparae erga homines.* — IV. *De cultu qui B. M. Virgini Deiparae debetur.*

Naturalmente nos lleva la curiosidad a ver la manera como explica el autor que tan grandes maestros de la Teología escolástica se equivocasen antes de la definición dogmática, negando lo que estaba revelado de la Inmaculada Concepción. Aplaudimos la muy buena intención de excusar el hecho, advirtiendo que lo que querían decir era que la Santísima Virgen incurrió en Adán la deuda de contraer la mancha que nunca contrajo, prevenida, por especial privilegio, por la gracia de Dios desde el primer instante de su ser natural.

Pero la buena intención de que participamos no quita que dijesen aquellos Doctores lo contrario del hermoso dogma definido por Pío IX.

Una cosa desagradable no callaremos acerca de este artículo, porque caracteriza acaso todo el método de la obra. Es que no se nombra a Escoto, que tan bien supo hacer lo que no había sabido ni San Anselmo, ni San Buenaventura, ni Santo Tomás, de combinar la verdad de la redención universal con el hecho de la inmunidad de toda mancha de pecado en la madre de Dios. El haber callado este nombre insigne en la historia de la Teología en un párrafo intitulado *De insignibus medii aevi Doctoribus*, a propósito de este dogma, a nuestro entender desdora este artículo, *De Immaculato Conceptu* (2).

También haremos una leve advertencia acerca de la q. 2, a. 4, n. VI, «An fuerit pro-

(1) Hubiésemos deseado encontrar entre los ilustres teólogos que se mencionan en la cuestión de Cristo Rey a Fr. Luis de León, que en sus *Nombres de Cristo* escribió tan profunda como elegantemente sobre el hecho de habernos dado Dios este Rey. «En lo cual, dice, no sé qué es más digno de admiración, el amor entrañable con que Dios nos amó, dándonos un rey para siempre, no sólo de nuestro linaje, sino tan hecho a la medida de nuestras necesidades, tan humano, tan llano, tan compasivo y tan ejercitado en toda pena y dolor, o la infinita humildad y obediencia y paciencia de este nuestro perpetuo Rey, que no sólo para animarnos a los trabajos, sino también para saber él condolerse más de nosotros, cuando estamos puestos en ellos, tuvo por bueno hacer él primero en sí prueba de todos, etc., etc.» Y hablando así, admitía el poder real de Cristo, en la propiísima significación de la palabra *Rey*, aunque no le aplicaba «este poder temporal y terreno que manda en el mundo», que «tiene más de estruendo que de sustancia, y pásase como el aire volando, y nace de pequeños y ocultos principios».

(2) Véase la p. 748 (v. 2), n. XII.

prie privilegium impeccabilitatis», que empieza así: «Impeccantiam potius fuisse quam impeccabilitatem tenent plures cum Suarezio.» Consultando el lugar propio donde trata de esto Suárez (que aquí no se menciona), y es «In 3 partem, vol. 2, disp. 4, sect. 4, Utrum beata Virgo in prima sanctificatione ita fuerit in bono confirmata, ut nec venialiter peccare potuerit», vemos que el ilustre teólogo dominicano hubo de sufrir un error o distracción en esta manera de citar a Suárez. Es evidente que en dicho lugar, que no retractó el Doctor Eximio, defiende no sólo el hecho de que la Santísima Virgen no pecó ni venialmente, sino que lo principal que trata de probar y prueba es que estuvo dotada por gracia del don de impecabilidad. Puesto que, como más de una vez repite el mismo Suárez, la Virgen había recibido desde el principio de su ser un don o conjunto de dones en virtud del cual, **in sensu composito** del mismo don, no podía pecar. Ahora bien, ¿qué otra cosa es la impecabilidad, sino tener un don semejante?

Y precisamente en este punto, en honor de la Madre de Dios, se aparta Suárez en algo de Santo Tomás, afirmando más la impecabilidad que el Doctor Angélico, cosa que también hace de hecho el R. P. Hugon, aunque no se ve, si dándose cuenta (1).

Por la misma razón (práctica y de método en los cursos de Teología escolástica) que nos complacemos en notar que se extiende esta obra en estas cuestiones de interés vital para la piedad cristiana, de las cuales tantas veces ha de hablar el ministro del Señor, también aplaudimos que trate ex professo «De culta SS. Cordis Jesu» y del glorioso Patriarca San José, todas las cuales cosas y otras semejantes realzan la obra del R. P. Hugon.

III. Ahora, para hablar directamente de las cuestiones disputadas entre los católicos, en las cuales, naturalmente, el ilustrado autor toma *cum amore* la defensa de alguna de las partes, y, para mostrar con un caso concreto y ejemplo saliente el método de toda la obra, haremos la crítica de la defensa que hace de la opinión de que la materia esencial del Sacramento del Orden es sola la entrega de los instrumentos **(traditio instrumentorum).**

Mas conste, ante todo, que seguiremos con esmero el buen ejemplo que nos da el mismo R. P. Hugon, cuando dice, al final de su defensa (v. 3, p. 707): «Concludendum tandem multa utendum esse discretione et modestia in hoc quaestione adeo controversa. Neminem sane intendimus damnare, nullam sententiam quasi ex cathedra proferre.»

Así que alabamos esta advertencia del autor; pero nos ha parecido un poco singular que haya sido necesaria o conveniente, donde se trataba de una proposición acerca de la cual en la actualidad es, sin comparación, mayor el número de los adversarios que el de los defensores. Parece que no era natural que se propusiese con tal convicción lo que a los ojos de tantos teólogos y canonistas ha caído en descrédito. Sin duda, este proceder pertenece o es indicio del método de toda la obra, en la cual no

---

(1) Nos referimos a lo relativo al fomento del pecado tratándose de la Santísima Virgen, acerca de lo cual reconoció el R. P. Hugon (q. 2, a. 1, n. XIV) que hay que abandonar al Santo Doctor. Pero esto del fomento del pecado tanto y aún más que a la afirmación del dogma de la Inmaculada pertenece a este punto de su impecabilidad, como se ve en el mismo Santo Tomás, p. 3, q. 27, a. 4, y por esto Suárez, enseñando la impecabilidad, lo menciona y se aparta de lo que dice, ad 1.

es raro que los juicios de cosas meramente opinables se expresen con el convencimiento de quien está en plena posesión de la verdad.

Pues bien, para reducir en lo posible el análisis crítico que dijimos, nos limitaremos a juzgar el valor de las pruebas que se aducen en el n. VII del a. 2, **De Materia et Forma Ordinis**, con las cuales se quiere demostrar que: *Ecclesia voluit tali potestate uti et reapse determinavit ut impositio manuum, quae fuit olim et remanet adhuc apud Orientales sola materia essentialis, non pertineret amplius ad essentiam sacrae Ordinationis, et instrumentorum porrectio, quae non fuit semper adhibita, foret in Ecclesia Latina sola materia essentialis.*

La proposición tiene, materialmente, tres partes: 1.ª La Iglesia ha hecho uso de una potestad, que se supone que tiene, para cambiar la materia específica del Orden 2.ª Para los latinos, ha quitado la fuerza sacramental a la imposición de las manos. 3.ª Ha señalado como sola materia la entrega de los instrumentos para la misma Iglesia latina.

El autor no procede en su demostración distinguiendo estas partes, sino que sólo hace fuerza por probar la tercera, dejando que se sobrentienda la consecuencia para las otras dos. Método poco didáctico creemos, porque la probabilidad con que acaso se pruebe la tercera parte, según se puede lógicamente sospechar, no bastará a vencer la repugnancia de admitir o concluir las dos primeras, *a priori* tan problemáticas. Es decir, aun admitiendo como probable la tercera, las proposiciones contrarias a las dos primeras subsisten con tan evidente probabilidad, que ahogan la fuerza de los argumentos de la tercera parte probada. O de otra manera: el proponer esta compleja proposición y contentarse con las pruebas de la tercera parte, es dejar el ánimo del estudioso en una verdadera perplejidad. Convendría, al menos, solucionar dificultades demasiado obvias que se ofrecen en contra de la primera y segunda parte. En especial, habría que mencionar y solucionar, como se pudiese, la que, manteniéndose neutral en la materia, propuso con fuerza Benedicto XIV *(De Synodo Dioecesana*, l. 8, c. 10, n. 10) cuando escribió: *Deinde, data Ecclesiae facultate, de qua est sermo, gratis omnino, et arbitrario fingitur, quod Ecclesia ea usa fuerit: dicant enim, ubi, et quando, quo saeculo, in quo Concilio, a quo Pontifice facta sit eiusmodi mutatio?* Y la razón de la necesidad que uno siente de responder clara y positivamente a esta pregunta, y no sólo por vía de conclusión lejana, la da a continuación el mismo Benedicto XIV, diciendo: *Sed, cum omnia, quae habentur in antiquis ritualibus, perseverent intacta, ac sancte et integre etiam nunc peragantur; nemo facile credet, illa eadem quae iampridem satis erant, nunc, ad Ordinis sacramentum perficiendum, amplius non sufficere.* Esto aducimos, no con ánimo de defender la tesis contraria, defensa que no es de este lugar, sino subrayando cierto defecto de método, por lo dicho bien perceptible.

Pero vengamos a las cuatro pruebas de la tesis, las cuales se anuncian de la siguiente manera: *Ecclesiae voluntatem testantur consensus theologorum, Summus Pontifex Innocentius IV, Concilium Florentinum, lex orandi, seu Pontificale Romanum.*

a) El primer testimonio o argumento calificado de *consensus theologorum*, que si en realidad lo fuese engendraría certeza, pierde ya mucho cuando se reduce a que *S. Thomas exponit sententiam suo tempore communem.*

La sentencia aludida de Santo Tomás es: «Et, quia principalis actus sacerdotis est

consecrare corpus et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis, sub forma verborum determinata, character sacerdotalis imprimitur» *(Supplem.*, q. 38, a. 5); y se da por evidente la consecuencia, según la cual la imposición de las manos no sería esencial para el efecto del Sacramento. Pero si en el mismo cuerpo del artículo aludido en el texto se dice: «Sed per manus impositionem datur plenitudo gratiae, per quam ad magna officia sint idonei», ¿cómo se concibe que siendo ante todo un Sacramento *signum efficax gratiae* se excluya esta imposición de las manos por la que se confiere la gracia en este Sacramento de lo sustancial del mismo Sacramento?

Llamamos la atención sobre que la dificultad no viene traída por los cabellos, ni recordada con un esfuerzo de memoria buscando que criticar. El R. P. Hugon da como primer argumento, y sin duda muy principal en su intención, unas palabras de Santo Tomás que toma diciéndolo del *Supplem.*, q. 37, a. 5, y leemos el contexto de donde están tomadas, y vemos que se hace caso omiso de otras que destruyen la fuerza de semejante prueba. Y que esas otras palabras se hallen ahí amenazando la opinión del reverendo Padre es a todas luces manifiesto. ¿Por qué, entonces, como dificultad que salta a la vista no se indican dando de ellas la explicación que se pueda para que no obsten tan evidentemente? ¡Qué flojo resulta, al comprobarse esto, el comentario que se añade: «Itaque, iuxta Angelicum, sola porrectio calicis est de essentia, cum per ipsam solam imprimatur character»! Porque ¿no es *de essentia* en un Sacramento aquello por lo cual precisamente se confiere la gracia para proceder conforme al carácter que imprime dicho Sacramento, si es que lo imprima, como en este caso sucede?

Y este sentir de Santo Tomás acerca de conferirse la gracia por la imposición de las manos, no es sólo del mismísimo lugar mencionado para probar lo contrario por el reverendo Padre, o en todo rigor del *4 Sent.* dist. 24, q. 2, a. 3; sino lo que más es, de la *Suma*, p. 3, q. 84, a. 4, donde dice el Santo: «Impositio manuum in sacramentis Ecclesiae fit ad designandum aliquem copiosum gratiae effectum, quo illi quibus manus imponuntur quodammodo per quamdam similitudinem continuantur ministris, in quibus copia gratiae esse debet. Et ideo manus impositio fit in Sacramento Confirmationis, in quo confertur plenitudo Spiritus Sancti; et in Sacramento Ordinis, in quo confertur quaedam excellentia potestatis in divinis mysteriis», etc.

Es, en sustancia, la repetición y aplicación de lo dicho en el Comentario in 4 Sent.: *Sed per manus impositionen datur plenitudo gratiae per quam ad magna officia sint idonei.*

Suponer, después de esto, sin graves pruebas que Santo Tomás enseña que la Iglesia ha excluído la imposición de las manos de lo sustancial en el Sacramento del Orden, es, cuando menos, gratuito. No hay indicio alguno de que pensase en esto (1).

Ni se sostiene mejor el primer argumento de la tesis que analizamos con lo que sigue a lo transcrito. El texto es de este tenor: Quae sententia ita communis permansit, ut pro se habeat *universam fere aciem scholasticorum.* Ahora bien, como indica la nota adjunta al texto, las palabras subrayadas son de Benedicto XIV, mas con la particularidad que al escribirlas no quiso indicar Benedicto XIV que contra la opinión de

---

(1) Para mayor aclaración del sentido de estos textos de Santo Tomás puede verse la Revista *Gregorianum* (1927), 79-83.

que la materia sea sólo la imposición de las manos exista el argumento del *consensus theologorum;* ni mucho menos que en favor de la opinión de que sea sólo la entrega de los instrumentos, tenga su fuerza característica este argumento. Basta leer el breve párrafo de Benedicto XIV, de donde se toman dichas palabras, para llevarse este desengaño. Porque dice: «Haec omnia (a saber, las razones en favor de la opinión que la materia es sólo la imposición de las manos) placuit hic exponere, non ut huic postremae sententiae calculum adiiceremus, sed eo tantum consilio, ut perspicuum fieret, eam, quamvis habeat contra se universam fere aciem Scholasticorum, ab istorum tamen ictibus nihil sibi metuere, immo et sua iacula habere, quae in eos intorqueat.»

Aquel *quamvis* quita eficazmente al argumento aquí llamado *consensus theologorum* toda la fuerza propia de un argumento que merezca este nombre. Porque esta fuerza debería consistir en que la sentencia contraria resultase singular, extravagante o peligrosa por lo rara y contraria al sentimiento general en la Iglesia de Dios, cosa que evidentísimamente no sucede en nuestro caso. Hay, pues, en este final del primer argumento y en todo él, una falta de precisión innegable.

Concluiremos este punto diciendo que es cosa chocante, rayana en lo absurdo, que se apele a un argumento de *consensus theologorum* en favor de una sentencia en aquel mismo tiempo en que ha *venido a ser común la contraria.*

b) El segundo argumento, no sabemos si en orden de valor para el R. P. Hugon que lo presenta, es una autoridad de Inocencio IV. Viene introducido con esta suma concisión: «Innocentius IV testatur.» El lugar de donde se toma el testimonio se afirma ser *Decret. lib.* XVI, c. *Presbyter.* La misma sentencia a igual propósito había reproducido el autor en *Revue Thomiste*, t. 29, p. 486, diciendo también que era de *Decretal., lib.* XVI, cap. *Presbyter;* y aun otra vez en *Rev. Thom.*, t. 31, p. 264, escribiendo asimismo *Decret., lib.* XVI, c. *Presbyter.*

Como se ve, el argumento viene tomado del Derecho canónico Antiguo. Nos recuerda esto que el Nuevo anduvo, según todas las señales, cuidadosísimo en no tocar la cuestión presente de la materia del Orden, aún más de lo que había andado Benedicto XIV. Su silencio en este punto es absoluto.

¿Se podrá entonces suponer como evidente que el Antiguo había ya zanjado el asunto?

Para esto sería preciso admitir que el Derecho Nuevo había olvidado algo del Antiguo, propiamente eclesiástico, y que a pesar de la preterición quedaba en pie para toda la Iglesia latina.

Se nos dirá que pertenece a los libros litúrgicos esa materia de que se trata, y así queda en pie, a pesar de no contenerse en el *Codex Juris Canonici.* A lo que respondemos: bien está que así se diga; mas nombrándose la materia en los otros Sacramentos en que es de derecho divino, causa mucha maravilla ver que no se menciona en el caso que sería de derecho eclesiástico, y precisamente determinado por el antiguo derecho canónico.

Además, con esta respuesta y recurso a los libros litúrgicos, este argumento segundo, aduciendo a Inocencio IV, valdrá sólo cuanto valga el argumento cuarto, tomado del Pontifical Romano, que creemos harto débil, como al final se verá.

Pero volvamos sobre la cita *Decret., lib.* XVI, c. *Presbyter.* El error de imprenta

que contiene, nos parece sintomático, ya que se repite por tres veces a tanta distancia. Pero, omitiendo lo que esto signifique, sustituyamos en vez de lib. lo que hubo de ser I, o mejor 1, para evitar nueva confusión con la *l* en la imprenta. Así enmendado el error de imprenta, la cita *Decret.* 1. XVI c. *Presbyter*, lleva camino, y nos encontramos con una decretal de Gregorio IX, *Archiepiscopo Londonensi* (ed. Lipsiensis secunda..... instruxit Friedberg, 1881, col. 135). No la reproducimos porque se halla en todos los canonistas, y ha sido explicada mil veces, sin que patrocine la doctrina de que sola la entrega de los instrumentos es la materia esencial del Orden. Notaremos que no viene ahí mencionada la entrega de los instrumentos, y que la palabra *iterare (non est aliquatenus iterandum)* se puede y debe interpretar en el sentido estricto de no conferir segunda vez la Ordenación, según el epígrafe de todo el título XVI, que es *De Sacramentis non iterandis.* Así que comunísimamente entienden los canonistas que esta decretal no es una razón para decir que la Iglesia haya excluído la imposición de las manos de lo esencial de la Ordenación.

Pero, con todo esto, no hemos llegado al segundo argumento de que tratábamos, y que empieza por *Innocentius IV testatur.* Es que en aquel modo de anotar el lugar donde se halla el testimonio de Inocencio IV, o lo que así llama el autor, no sólo hay la errata *lib.*, en vez de 1, sino que hay esta otra equivocación: que se proponen las palabras de un comentario a dicho lugar de las decretales, como si fuese una nueva decretal, mejor que la de Gregorio IX, para probar lo que se pretende. No parece teológico esta manera de presentar el argumento, dándole con la imperfección de la cita más valor del que tiene (1). Lo propio era escribir *In Decret.* 1 Tít. XVI c. *Presbyter.*

Dice, pues, así este comentario al lugar ya citado: «De ritu apostolico invenitur in epistola ad Timotheum quod manus imponebant ordinandis et orationes fundebant super eos; aliam autem formam non invenimus ab eis servatam; sed subsequentibus temporibus formas quae servantur Ecclesia ordinavit, et sunt tantae necessitatis dictae formae, quod si, eis non servatis, aliquis fuerit ordinatus, supplendum est quod omissum est, et, si formae servantur, character infigitur animae.»

Pues bien, admitamos que el comentario de Inocencio IV tenga una excepcional autoridad, ante la cual no nos diga nada la fuerte expresión de Benedicto XIV preguntando por ese cambio, que se supone sin pruebas. Entonces, la fuerza de la argumentación aducida con este texto descansa sobre todo en aquel *supplendum est quod omissum est*, por la contraposición con lo que sigue, *et, si formae servantur, character infigitur*, que da a entender que al suplirse lo omitido se pone lo esencial para la validez.

Mas esta interpretación es formidable para la tesis del R. P. Hugon. Porque recuérdese que se trata del comentario a *Decret.* I *Tit.* XVI c. *Presbyter.* El *supplendum* está en la misma decretal cuando dice, *cante supplendum quod per errorem exstitit praetermissum.* Si en esta frase interpretamos el *supplendum* en el mismo sentido de una necesidad para la validez del Sacramento, queda probada la tesis contraria, pues se trata de suplir la imposición de las manos. Suponer entonces que al interpretar

(1) Confesamos que nos costó no leve trabajo el ver claro en ese *quid pro quo* de la cita, habiendo debido consultar al efecto multitud de autores que, conociendo bien las decretales, nunca pensaron que se pudiese venir a usar este testimonio de un comentario a las mismas, como sólido argumento en la materia.

Inocencio IV este pasaje, en que se afirmaba el uso de la imposición de las manos en tiempo de Gregorio IX, afirmó que la Iglesia había introducido una forma de ordenar, la cual, en cuanto no incluía la imposición de las manos, era esencial para la validez, y no lo era en cuanto la incluía, y esto por el dicho *supplendum est quod omissum est*, nos parece muchísimo suponer. Tal suposición es completamente infundada.

Esto explica que sea ordinario en los autores contrarios a la tesis que discutimos, hacer caso omiso de este testimonio de Inocencio IV, como de ninguna significación contra la necesidad de la imposición de las manos, y que los defensores antiguos de la misma tesis discutida poquísimo o ningún uso hiciesen de dicho comentario. Ni para ver su absoluta insuficiencia al efecto se necesita precisar el sentido real que tuviese, ni perderá mucho la Teología porque se olvide de nuevo en esta materia como cosa de tan dudoso significado.

c) Vengamos al tercer argumento empleado, que es el de más relieve en la materia, y está tomado de la autoridad del Concilio Florentino y Eugenio IV.

Pero, ante todo, no podemos menos de recordar que un argumento de autoridad de un Concilio o de la Santa Sede, que ha sido considerado por muchos teólogos de sana doctrina como muy insuficiente, nunca podrá, por sólo la convicción de algunos particulares y sin nueva declaración de la Iglesia, ser definitivo. Recordemos a este propósito el modo de hablar de San Alfonso acerca del mismo argumento (1).

Supuesta tan conocida solución indirecta, que ya deja el argumento malparado, examinémoslo más en particular. Para lo cual advertiremos, lo que salta a la vista, que el Decreto por lo que a la cuestión presente se refiere no es una definición *ex Cathedra* de Eugenio IV. Fuera de esto, tampoco es una profesión de fe de la Iglesia adunada en el Concilio. Nada hay en esta parte del Decreto que exprese esta fe, como suele expresarse frecuentísimamente en los Decretos doctrinales de los Concilios. La introducción del Decreto es eficacísima para mostrar esto.

Aquel redactar lo relativo a los Sacramentos en una brevísima fórmula, ciertamente no es componer un *Credo*, acerca de toda la doctrina de los Sacramentos para uso de la Iglesia universal. Es: *pro ipsorum Armenorum tam praesentium quam futurorum faciliore doctrina*. Y aun el epíteto *faciliore* hace en seguida pensar que podrá omitirse algo que, por lo muy sabido, no se necesita repetir. Por lo cual no se necesitará decir la verdad adecuada, sino lo que hace al caso: *pro ipsorum Armenorum faciliore doctrina*.

No es nuestro ánimo repetir lo ya dicho en esta Revista, bien sabido del R. P. Hugon (2), acerca de que el Decreto no es de carácter dogmático, ni aun precisamente lo

---

(1) Dice en su *Theol. Mor.*, l. 6, *Tract.*, 5, c. 2, n. 749: «Nam sapienter respondet idem Papa Bened. XIV, loc. cit., num. 8, cum Morino, Becano et Menardo, Eugenium tantum ibi loquutum fuisse de materia et forma integrali, quam intendit tradere Armenis qui optabant aggregari Ecclesiae Latinae, et ideo non fuit opus eis assignare impositionem manuum, cum illi iuxta ritum Graecorum, quo prius ordinabantur, iam eam adhibebant. Unde dicimus Eugenium non quidem mutasse materiam et formam huius Sacramenti, sed tantum impositioni manuum superaddidisse traditionem instrumentorum, tanquam partem integralem, ut diximus.» No hacemos hincapié en la exactitud de todas estas afirmaciones, sino en que el Santo Doctor deja en posesión a los teólogos para rechazar el argumento de que se trata.

(2) Nos referimos en el texto a los artículos del R. P. Quera: «El Decreto de Eugenio IV para

afirmamos. Pero si advertimos que dentro de un capítulo de una Bula dogmática caben muy bien afirmaciones no dogmáticas, que en la mente e intención de la autoridad suprema que las emite sean sólo de orden práctico o sean solamente proposiciones probables o suposiciones útiles, aunque no necesarias, para confirmación de la verdad. ¿Quién podrá sostener que en una Bula dogmática a todo esto se aplica el don de la infalibilidad? Y ¿quién nos asegura entonces que la sentencia *Sextum sacramentum est ordinis, cuius materia est illud per cuius traditionem confertur ordo* tiene en la mente del Pontífice que la pronunció todo el valor y alcance dogmático requerido para dejar asentado para siempre que la imposición de las manos en el Sacramento del Orden está definitivamente excluída de la materia esencial del mismo Sacramento? Es evidente, históricamente, que la Iglesia, en lo sucesivo, no lo entendió así, cuando continuó y continúa haciendo suplir lo que se faltare en la imposición de las manos; y es evidente también que el argumento basado sobre las mismas palabras no prueba lo que se trataba de demostrar.

El modo de inferir que sigue el reverendo Padre, diciendo: *Atqui non confertur nisi per traditionem materiae essentialis*, supone, demasiado sin pruebas, que la Bula tiene precisamente por blanco el enseñar lo que es la materia esencial del Sacramento en el sentido que la palabra materia, para este efecto, adquirió paulatinamente en la Iglesia.

Además, la voz *confertur* significa, en casos semejantes, confusamente lo esencial y lo accidental o complementario; y ¿por qué aquí significaría rigurosísimamente como una expresión lapidaria para enseñanza universal del mundo católico sólo y todo lo que para el caso se necesita?

Por tanto, la consecuencia expresada en los siguientes términos: *Si ergo concilium tenet unicam materiam esse traditionem*, etc., descansa en un supuesto que todavía queda por demostrar, y así no se ha adelantado un paso en favor de esta opinión.

d) Resta el cuarto argumento. Pero si no vale el tercero, menos valdrá, en sentir de todo el mundo, este cuarto y último.

Viene presentado con un nombre que le daría más valor del suyo propio. Dícese que es un testimonio de la *Lex orandi*, aunque ya se rebaja esto con añadir *seu Pontificale Romanum*. La palabra *Lex orandi* lo ennoblece por encima de su jerarquía, porque sabido es el tránsito inmediato y legítimo que la Teología hace de la *Lex orandi* a la *Lex credenti*, tránsito que no tiene aquí lugar. Que no se concibe la oración sin la fe, y así es lógico que en el modo de orar se comprenda lo que se debe creer; mas se concibe muy bien una advertencia del Pontifical Romano, sin que en ella entre para nada la fe.

Está, pues, fundado el argumento en una advertencia que hace el Pontifical Romano antes de explicar lo particular de cada Ordenación. Las palabras de esta advertencia se presentan con esta introducción: *Sacra Liturgia idem testatur, nam Pontificale Romanum expresse dicit*, etc.

---

los armenios y el Sacramento del Orden» y «Acerca de una nota referente al Sacramento del Orden». V. Estudios Eclesiásticos, 4 (1925), 238 ss., 237, ss.; 5 (1926), 327 ss.

Esto no obstante, sabido es que si a la Sagrada Liturgia nos atenemos, el argumento de tradición apostólica es fatal para el sistema que examinamos. Se puede y se usa proponer un argumento en contra con el mismo título de *Sacra Liturgia* por la manera como consta que ordenaron los Apóstoles, manera que ciertamente subsistió por espacio de muchos siglos. Pero no es éste el caso de reproducirlo.

Así, reducido el argumento cuarto a los términos de una advertencia del Pontifical antes de entrar en la exposición de los ritos sacramentales, desmerece mucho no sólo del título, *Lex orandi*, sino también de esotro, *Sacra Liturgia*, por tener en la historia de la Liturgia su contraste y tropezar en ella con dificultades insuperables.

Entonces se preguntará: ¿qué valor tienen las palabras del Pontifical: *Moneat ordinandos quod instrumenta, in quorum Traditione Character imprimitur, tangant?* A esto se responde que constituyen una útil rúbrica y eficaz aviso para que se observe la ley eclesiástica de que el ordenando u ordenado toque los instrumentos.

Más ¿qué decir en particular de aquel inciso, *in quorum, Traditione Character imprimitur?* Primero, que conservó esta frase el gran canonista Benedicto XIV, que dió claros indicios de tener por inexacto o muy dudoso este mismo inciso.

Además, no es la única frase del Pontifical que para que tenga sentido verdadero en rigor escolástico se necesita interpretar benévolamente. En el Apéndice del mismo *(Ritus Pontificalis pro celebrando Sacramento Matrimonii)* se halla la fórmula *Ego coniungo vos in matrimonium. In nomine Patris et Filii, et Spiritus Sancti. Amen.* Esta, sin duda, se halla mucho más cerca de ser *Lex orandi*. No obstante, tomada a la letra y en todo el rigor del sentido que parece tener, contendría una falsedad.

El R. P. Hugon urge el valor de la rúbrica que ha aducido en favor de su tesis arguyendo: *At si character confertur per traditionem, haec est essentialis materia.* Si no tuviésemos por más satisfactoria la respuesta dada con la advertencia que acabamos de hacer, contestaríamos a este argumento: *At si per manus impositionem confertur plenitudo gratiae*, como dice Santo Tomás; ésta es, y no la *Traditio*, la materia esencial.

Se pone fin a esas razones con una confirmación concebida en los siguientes términos: «Quum igitur non sit concedendum errasse concilium vel sacram liturgiam, concludendum erit Ecclesiam voluisse sua potestate uti et determinasse ut apud Latinos porrectio instrumentorum foret sola materia essentialis sacramenti Ordinis; sicut etiam voluit ut in Confirmatione unctio, quae ab initio non fuit adhibita, foret tandem unicus ritus essentialis.»

Encontramos en este párrafo un defecto que tenemos por muy palmario, y es que pretende probar lo muy dudoso por lo que todavía lo es más. Porque, contra lo que aquí se supone como fundamento de la prueba, es probabilísimo, si no cierto, que la *impositio manus* que va adjunta a la unción de la frente en el Sacramento de la Confirmación pertenece a lo esencial de la materia en este Sacramento. El *Codex Juris Canonici*, en su c. 780, deja bien entender esto cuando dice: «Sacramentum Conf. conferri debet per manus impositionem cum unctione chrismatis in fronte.» Y en el c. 781, § 2: «Unctio autem ne fiat aliquo instrumento, sed ipsa ministri manu capiti confirmandi rite imposita.»

Además, en la razón dada, la sentencia, que la unción *ab initio non fuit adhibita*, no tiene en su abono sino un argumento negativo poco significativo.

El texto de Santo Tomás, que acaso se invoca, sufre la misma retorsión contra el que se vale de él en esta materia, que vimos sufría en semejante caso el aportado para

probar que no es esencial en la materia de la Ordenación sino la entrega de los instrumentos.

El consenso de los teólogos no se puede aquí invocar, ni aun haciendo violencia a la palabra consenso.

Ni presenta en esto el Concilio Florentino la dificultad que solucionamos en lo del Orden. Y si el Pontifical Romano en un punto no conmemora esta imposición en el Sacramento de la Confirmación, se puede muy bien sobrentender en lo que dice. Más aún: se debe así interpretar, porque en el Apéndice *(Confirmatio uni tantum conferenda)*, empezando a repetir la forma de este Sacramento, añade: *Et dum hoc dicit, imposita manu dextera super caput Confirmandi, producit pollice signum Crucis in fronte illius.*

Así que la fuerza de la comparación aducida por el R. P. Hugon, probaría más bien lo contrario.

Y no queremos entrar en más pormenores. Aún así parecerá riguroso el examen hecho de obra tan apreciable.

Mas tratándose de una obra de Teología Escolástica, no está fuera de propósito juzgarla según el mismo método Escolástico, selecto como ningún otro para precisar los quilates de las proposiciones y razones en que se fundan. Y así lo principal de la crítica que en esto se puede contener, es que no se determina con precisión el alcance de las razones en las cuestiones controvertidas, ni se define con exactitud, o deja entender al menos el grado de certeza o probabilidad teológica de cada tesis. Y, he aquí, ingenuamente confesada, la razón por que hicimos tal crítica.

Estamos acostumbrados a enseñar la sentencia contraria a la que hemos refutado. La defendemos como moralmente cierta. Sin embargo, la lectura de las pruebas de que hemos hecho anatomía, nos produjo una impresión de duda o escrúpulo, que nos obligó a un examen detenido de conciencia sobre el estado de nuestro espíritu acerca de la misma cuestión. De aquí, y no de poca benevolencia ni hacia el clarísimo autor ni hacia su obra, nació la crítica.

LUIS TEIXIDOR.

SCHÄFER, TIMOTHEUS, O. M. Cap., Dr. utriusque iuris et phil., Lector Emeritus in Collegio internationali S. Laurentii a Brundusio, Consultor S. Congregationis de Sacramentis. *Compendium De Religiosis ad normam Codicis Iuris Canonici* (XX-728)-4.°-1927. Precio: 14 m. en rústica y 16 encuadernado. Ex Officina Libraria Aschendorff, Münster i. W.

Pocas veces nos ha causado tanta fruición la lectura de un comentario del Código de Derecho Canónico, como la del que nos ofrece el R. P. Timoteo Schäfer sobre la segunda parte del libro segundo, o sea sobre el estado religioso. Es de lo mejor que conocemos, si no lo mejor, entre las obras que se han publicado sobre dicha materia después del Código. Obra completa, no sólo porque abarca cuanto al estado religioso se refiere, sino también porque ha sabido el autor hacerse cargo de cuantas dudas se han suscitado sobre la interpretación y aplicación práctica de los cánones relativos a

dicho tema, resolviéndolas con justo y acertado criterio. Y comprendiendo tanto, ha sabido realizarlo con la debida sobriedad y sin detrimento de la claridad.

Con muy buen acierto ha adoptado como plan sistemático para la exposición de la materia el mismo del Código. Pero como, fuera de la parte del Código dedicada exclusivamente al estado religioso, se encuentran otros cánones esparcidos acá y allá, que regulan también los derechos y obligaciones de los religiosos, en cuatro capítulos, que forman la parte duodécima de su obra, bajo el título *De rebus*, ha comprendido la mayor parte de ellos. Otros los ha intercalado, *data occasione*, al tratar de sus respectivas materias, como, por ejemplo, al exponer el privilegio del fuero, ha dado cuenta de los cánones del libro cuarto, que hacen al caso.

Antes de dar comienzo al comentario de los propios cánones, en cuatro capítulos, que forman la primera parte de su obra, ofrece una breve, pero, en cuanto cabe, completa y jugosa exposición del origen del estado religioso, de su evolución andando los tiempos, de su fin, valor y utilidad y de sus relaciones jurídicas con el Estado civil. Exposición muy digna de alabarse, porque ha sabido el autor resumir en ella, con plausible selección, cuanto hasta el presente han disertado sobre tan importante asunto los principales tratadistas antiguos y modernos, ateniéndose, por causa de la brevedad, a las conclusiones que formulan y principales razones en que las apoyan los referidos autores. Datos más concretos sobre la evolución del estado religioso los expone en diferentes capítulos de su obra, cuando, por requerirlo, a su juicio, la importancia del tema, antepone un *brevis conspectus historicus*. Lástima que no haya hecho más uso de este método, pues no pocos capítulos de su magnífica obra parece que lo están reclamando. Asimismo, se echa de menos una exposición más cumplida de los elementos que se requieren y bastan para la vocación religiosa, puesto que sobre tan importante cuestión aún cunden ideas erróneas, que son causa de perturbación en no pocas almas y de que se malogren muchas vocaciones. Sostiene el autor en el n. 213 la verdadera doctrina, que expresa en muy pocas palabras, contentándose con remitir al erudito tratado del P. Vermeersch, *De vocatione sacerdotali et religiosa*. Pero la misma brevedad con que se expone hará que no se fijen cual conviene los que están imbuídos de otras ideas, contra las cuales ninguna duda se suscita. No hubiera estado de más citar la respuesta que el 2 de julio de 1912 (V. *A. A. S.*, v. 4, p. 485) una Comisión de Cardenales, nombrada al efecto por S. S. Pío X, dió sobre la doctrina que el canónigo José Lahitton expone en su obra acerca de la vocación sacerdotal; respuesta que, en lo sustancial, se aplica del mismo modo a la vocación religiosa.

Otras observaciones tenemos que hacer sobre tan recomendable obra, que no servirán, ciertamente, para amenguar el subido valor que le es propio, y sí sólo para puntualizar más alguna que otra frase, suplir alguna omisión y advertir algunas cosillas, que tienen fácil remedio, en sucesivas ediciones, que sin duda las alcanzará tan acabado Compendio.

Y sea lo primero la maravilla que nos ha causado ver, en la lista de autores de Derecho Canónico y Moral que estampa al comienzo de este Compendio, citada la obra *Novísimas Instituciones de Derecho Canónico*, de J. Torrubiano. No creemos que el P. Schäfer se haya tomado el trabajo de examinar con detención esta obra, en lo que nos confirmamos al ver que ni una sola vez la cita en el decurso de su larga exposición. Si hubiera buceado un poco en ella, no hubiera dejado de advertir errores contrarios a la doctrina católica; errores que, desarrollados en otra del mismo autor,

motivaron su condenación por el Obispo de la diócesis. Y el autor mismo, que ha sostenido en periódicos que se glorían de militar en las izquierdas campañas escandalosas contra autoridades e instituciones de la iglesia, especialmente contra el celibato de los sacerdotes, hubo de ser excomulgado *nominatim* por el Obispo de la diócesis (1). No hay que decir que las citadas Instituciones, aun prescindiendo de los errores, distan mucho de merecer los honores de figurar en una obra como la que nos ocupa, pues adolecen de no poca ligereza, que cristaliza en la inexactitud de muchos conceptos; en tomar el autor *opportune e importune* ocasión para desahogar su mal disimulada aversión respecto a las Ordenes y Congregaciones religiosas, cuya actuación denigra en varios de sus aspectos; en tratar inconsideradamente en obra de ese género, que tiene la pretensión de servir de texto para la formación de los jóvenes, sobre la mala conducta de sacerdotes seglares y religiosos, con notable exageración; en la traducción inexacta de no pocos cánones, etc., etc.

Pero aún causa mayor maravilla que, habiéndose dado cabida en este Compendio a las citadas Instituciones, se hayan omitido varias obras de relevante mérito, debidas a autores españoles de reconocida autoridad. Así, por ejemplo, no figura la obra *Procedimientos eclesiásticos*, en cuatro tomos, del Ilmo. Sr. D. Tomás Muniz, Auditor que fué hasta hace poco de la Rota Matritense, y hoy elevado a la dignidad episcopal para la Sede de Pamplona, obra digna de todo elogio y muy recomendable por su utilidad teórica y práctica, según tenemos expuesto al dar juicio de ella en esta revista (t. 3, [1924], p. 416). Allí hubiera encontrado el P. Schäfer capítulos como los siguientes, entre otros que pudieramos citar: El Obispo y los religiosos o religiosas en el derecho común; El Obispo y las Comunidades religiosas en la disciplina y práctica españolas; El Obispo y las Asociaciones piadosas de la diócesis. Tampoco figura el insigne polígrafo Dr. A. Amor Ruibal, especialmente su obra *Derecho penal de la Iglesia Católica, según el Código Canónico vigente*, cuya crítica publicamos en esta Revista (t. 3 [1924], p. 417). Autor meritísimo, cuyas obras brillan por la solidez de la doctrina adornada con muy vasta erudición y por la sensatez de su criterio. Del P. Juan B. Ferreres, autor de muy merecida nombradía, honrado recientemente por la Universidad de Lovaina con el doctorado *honoris causa*, sólo cita en el mencionado elenco una de sus obras: *Las religiosas según la disciplina del nuevo Código de D. C.*, y si bien en las notas del texto se hace referencia a sus Instituciones Canónicas, se omite, en cambio, su *Compendio de Teología Moral*, que lleva ya 13 ediciones, varias de ellas muy recientes.

En lo de citar a autores, se nota también el poco uso que hace de los clásicos antiguos, muy dignos de tenerse en cuenta, aun hoy día, en muchas de las cuestiones propias del tratado sobre el estado religioso. En general, aduce y confronta las opiniones de autores modernos, muy atendibles, por cierto, por su especial competencia, pero al lado de ellos hubiera venido de perlas la opinión tan sólida y bien razonada de los clásicos, como solía hacer el P. Wernz, ofreciendo en notas al lector un arsenal de materia muy bien extractada y asimilada, que le facilitaba extraordinariamente el ulterior estudio e investigación de cualquier punto de los que en su obra se desarrollan. Pero aun respecto a los autores modernos se advierte cierta preferencia por tres

(1) V. *Boletín Oficial* del Obispado de Madrid-Alcalá, t. 40 (1925), pp. 129-131.

o cuatro, cuyas citas aparecen al pie de casi todas las páginas, en materias que han tratado también muy cumplidamente otros autores de nota modernos.

Aparte de esto, que no afecta al aspecto propiamente científico del libro, se nos ofrecen las siguientes observaciones:

En la p. 213, hablando de los confesores de las religiosas, al explicar la palabra *adeat* del can. 522, dice: «Quod si sacerdos, qui pro Monialibus aut Sororibus approbatus non est, de industria Religiosam adire vellet, ut confessionem eius audiat, confessio esset *invalida*..... Cum autem iuxta aliquos auctores can. 522 stricte interpretandus sit, verbum adire in sua prima et directa significatione sumendum est, non autem *improprie*, ex gr. si Religiosa adiret sacerdotem, quem prius vocaverat in Domum ob solam et unicam rationem confessionis et nunc praesentem adit. Sacerdos enim quem iuxta can. 522 *adit* Religiosa, distinguitur ab illo, quem expetere vel arcessere potest sive valens (cf. can. 521, §§ 2-3) sive aegrotans (cf. can. 523). Si autem vera ratio, non merus praetextus adesset, vocandi sacerdotem, puta ad functiones sacras peragendas, etsi Religiosa haberet intentionem arripiendi occasionem ad confessionem instituendam, tunc confessio valida foret.» Se ve, pues, que hace depender la *validez* de la confesión hecha con tales sacerdotes, en el caso de que se les haya llamado a la Casa religiosa, de si se les llamó ex profeso para ese fin, aunque se interpusiese otro pretexto, o se les llamó sinceramente para otra incumbencia. La respuesta que recientemente (28 de diciembre de 1927, publicada en 1.° de febrero de 1928, *A. A. S.*, p. 63) dió la Comisión Pontificia para interpretar auténticamente los cánones acerca de la referida palabra *adeat* del can. 522, no parece qué favorezca a la interpretación dada por nuestro esclarecido autor. «II. An verbum *adeat* canonis 522 sit ita intelligendum ut confessarius advocari nequeat per ipsam religiosam ad loca confessionibus mulierum vel religiosarum legitime destinata. —R. ..... Ad II. *Negative.*» De consiguiente, no es obstáculo para la validez, ni aun para la licitud de la confesión, el que la religiosa llame a cualquier sacerdote de los aprobados para mujeres a la casa religiosa y se confiese con él en lugar destinado para las confesiones de mujeres o de religiosas. No distingue dicha respuesta entre si se le llama sinceramente para otro fin o se le llama para la confesión, con pretexto o sin él; antes, por el contrario, parece suponer que se le llama para la confesión. Por lo demás, donde la ley no distingue, tampoco nosotros debemos distinguir. La diferencia entre el llamar a esta clase de confesores y el llamar a los que considera el can. 523 y *a fortiori* a los que están provistos de jurisdicción especial para religiosas, está en que la Superiora no tiene obligación de llamar a los primeros, y, en cambio, la tiene de llamar a los otros. Puede verse sobre esta respuesta de la Comisión Pontificia el acertado comentario que publicó en *Sal Terrae* ([1928, 4], p. 335 ss.) el insigne canonista Eduardo F. Regatillo, S. J., en el que se hace cargo de lo expuesto por el P. Schäffer en esta obra que nos ocupa. He aquí otro de los autores y otra de las revistas de España que parece no haber conocido nuestro esclarecido autor.

En la p. 145, tratando de las disposiciones relativas a la reelección de las Superioras, aduce en el n. 122 la carta circular que la Congregación de Religiosos pasó a los Ordinarios de los lugares el 9 de marzo de 1920, y explicando su alcance dice en el apartado *e)*: «Antistitae seu Abbatissae Monialium non possunt saltem in Italia iuxta Gregorii XIII Const. *Exposcit debitum*, 1 jan. 1583, ultra triennium regimen Monasteriorum habere ideoque ad reelectionem apostolica dispensatione, quae facilius

datur pro his Monialibus quam in reelectionibus Superiorissarum generalium.» Extiende dicha prohibición a las Superioras o Abadesas *de cualesquiera Monasterios u Ordenes existentes en Italia*, ya que ninguna excepción o distinción indica. Y no hay tal, según tenemos expuesto en el comentario que sobre esta circular publicamos en *Razón y Fe* (v. 57 [1920], p. 499), porque en la citada circular sólo se declara que rige la mencionada Constitución de Gregorio XIII y por tanto que obliga a los Monasterios cuyas constituciones quedaron reformadas conforme a sus disposiciones. Estos Monasterios eran ciertamente solos los de Italia, pero no quedan comprendidos los que con posterioridad a dicha Constitución se erigieron en Italia y se rigen por constituciones que obtuvieron también una aprobación posterior, cuales son, por ejemplo, los Monasterios de las Salesas.

En algunas cosas se muestra poco conocedor de ciertas disposiciones canónicas especiales para España, puesto que no las menciona cuando se hace cargo de semejantes disposiciones dadas, v. gr., para Francia y Bélgica. Sirva de ejemplo lo relativo al servicio militar de los religiosos y lo de la sujeción de las monjas a los Obispos. En la p. 362, n. 288, copia un rescripto de la S. C. de Religiosos, por el que, derogando el Decreto *Inter reliquas* y cuantas otras disposiciones se opongan, concede a los religiosos de Bélgica que puedan hacer el servicio militar ligados con votos temporales, pero de ninguna manera con la profesión perpetua o solemne. En *Razón y Fe* (v. 55 [1919] p. 375) publicamos un rescripto semejante dado en 1914 para España. En 1925, con ocasión de la nueva ley de Reclutamiento, se reprodujo la concesión en los términos que a continuación se expresan, concesión mucho más amplia que la otorgada a Bélgica: «Que los Religiosos, que se hallan en las susodichas condiciones, puedan ser admitidos, *servatis servandis*, a la profesión perpetua o solemne, y a su tiempo a las Ordenes Sagradas.»

Respecto a la sujeción de las monjas a la jurisdicción de los Ordinarios de los lugares alude en la p. 114 a un rescripto de la S. C. de Religiosos, dado en 22 de mayo de 1919 para Francia y Bélgica (*A. A. S.*, v. 11, p. 240), por el que se determina que sigan sujetos a la jurisdicción de los Ordinarios de los lugares los Monasterios de monjas, como antes del Código. En la citada obra del P. Ferreres *Las Religiosas*, que incluye nuestro autor en su elenco, hubiera encontrado una semejante disposición para España. Véanse los nn. 245-253; y el texto latino en el Apéndice I, pp. 413-417.

No queremos terminar esta recensión sin notar lo esmeradísimo de la presentación externa de la obra, tanto por la calidad del papel, como por la esbeltez de los tipos, y muy especialmente por lo inmejorable de la impresión, que acredita una vez más la tan renombrada editorial Aschendorff (1). Lástima que el corrector de pruebas no se haya fijado en alguna que otra falta, que se ha deslizado, como en la p. 321, donde aparece interce*de*rit por inter*cesse*rit; ex*sis*terit por ex*ti*terit. Son raras tales faltas; en general fluye bien el lenguaje latino, acomodado, naturalmente, a este género de literatura.

---

(1) Con sumo gusto incluímos en este fascículo de la revista el prospecto en que se anuncia la obra del P. Timoteo Schäfer, una de las muchas que, con la misma esmerada presentación, tiene publicadas tan insigne editor sobre materias que interesan muy especialmente al clero, tanto secular como regular.

Repetimos de nuevo que las inexactitudes y omisiones y alguna que otra deficiencia que hemos notado, no pueden empañar ni la bien merecida fama del autor, ni el relevante mérito de esta obra, que nos complacemos en recomendar como una de las mejores, si no la mejor, de cuantas se han publicado sobre esta materia, y creemos que no solamente los dedicados a estas ciencias, sino también todas las casas religiosas de varones, al menos de las religiones clericales, deberían poseerla por la suma utilidad que sin duda les prestaría.

FERNANDO FUSTER.

CASADEVALL, R., Presbítero, Canónigo-Archivero de la Santa Iglesia Catedral de Vich. *La Capilla de Santa Eulalia de Vich.* Contribución al centenario de la fundación del Instituto de Hermanas Carmelitas de la Caridad (126)-8.°-1926. Imprenta y Librería Ausetana, Vich.

Con ocasión de celebrarse el 26 de febrero de 1926 el primer centenario de la fundación del preclaro y benemérito Instituto de las Hermanas Carmelitas de la Caridad, llamadas también del Escorial, por haber tenido lugar su fundación en el Manso Escorial, junto a los muros de Vich, Instituto que en el primer siglo de su existencia ha alcanzado una dilatación sorprendente y una muy sólida reputación de ciencia y de virtud eximia, el señor Canónigo-Archivero de Vich, devotísimo de tan laudable Instituto, deseó asociarse al grandísimo homenaje que con esta ocasión al Instituto se le tributaba. A este fin, escogió con sumo acierto, para asunto de su trabajo, la antiquísima y pequeña iglesia de Santa Eulalia de Mérida, existente en Vich, la cual vino a ser casi como la cuna del Instituto, el lugar delicioso en que la insigne Fundadora, Venerable Madre Joaquina Vedruna, hoy vecina al honor de los altares, en los fervorosos principios de su vida religiosa desahogó tantas veces su pecho ante Jesús Sacramentado y le hizo testigo de sus ardientes amores y de sus fervorosos anhelos de encender al mundo en el fuego de caridad.

Esta capilla, a la que ha sustituído en el mismo lugar la grandiosa actual iglesia intitulada de Santa Eulalia y de la Virgen del Carmen, ha sido el objeto escogido por el Dr. Casadevall para su doctísima monografía, pues como el amor, según enseña San Ignacio de Loyola, se manifiesta dando el amante al amado de lo que tiene o puede, así el Dr. Casadevall ha querido manifestar su amor al Instituto de las Hermanas Carmelitas de la Caridad dándole de lo que él tiene, en tan alto grado, que es una erudición pasmosa en lo concerniente a los archivos, en especial a los de Vich.

En esta monografía se lee documentadísima la historia toda, con sus innumerables vicisitudes, de aquella antiquísima capilla, sobre la que tan inescrustables designios tenía la divina Providencia.

Ya encuentra el Dr. Casadevall datos sobre la iglesia de Santa Eulalia a principios del siglo X, o sea en 1.° de diciembre de 911, la cual, aunque derribada unas veces por ejércitos beligerantes, arruinándose otras por las injurias del tiempo, cambiando a veces algo de lugar al ser reedificada, el sabio Archivero va siguiendo siglo por siglo aquella capilla, hasta que la ve convertida en la primera iglesia que tuvo el Instituto de las Hermanas Carmelitas de la Caridad, y hasta que en el solar que venía ocupan-

do desde 1686 se edificó la actual grandiosa iglesia de la casa matriz de este santo Instituto. Junto a dicha capilla comenzó el Instituto a dar sus primeras flores y sazonados frutos; y en él, la virtuosísima Fundadora dirigió los primeros pasos de tan santa institución.

Algunos suponen que dicha capilla fué la iglesia más antigua de Vich. En la monografía que le consagra el Dr. Casadevall entreteje toda su historia, desde principios del siglo X hasta nuestros días, como hemos indicado.

Durante ese largo período de más de diez siglos ve el lector pasar ante sus ojos la iglesia antiquísima, los derribos de la misma, las reedificaciones, los mejoramientos del edificio, predios que se le asignan, repetidas mandas pías, legados píos, pías fundaciones. En ella se fundan beneficios eclesiásticos. En torno suyo se va formando un arrabal; con las vicisitudes de los tiempos se pone de manifiesto la prosperidad de la capilla, su decaimiento, sus nuevos realces, cambio de sus Rectores, etc.

Un tiempo tiene el señorío sobre la capilla la Camarería del Monasterio agustiniano de San Juan de las Abadesas, cuyo Camarero nombra el Rector de la capilla. Más tarde, esos derechos pasan al Obispo, quedándole al Monasterio el derecho de patronato, etc.

Y no sólo nos da cuenta de los planes que llegaron a realizarse con respecto a la capilla, sino también de los proyectos que no se pudieron llevar a la práctica. Todos esos datos va examinándolos el diligente investigador, y todos aparecen confirmados con los textos mismos de las escrituras correspondientes o con el testimonio de historiadores de nota, y, además, nos deja descifrados los nombres y las personas mismas que intervinieron, nombres y personas que nos describe, quedando todo bien probado con los documentos mismos que ha visto por sus ojos el sagaz Archivero, y nos designa en cada uno el archivo en que se hallan, la signatura que llevan (v. gr., Archivo Capitular, Archivo Episcopal, Curia del Vicariato general), nombres, hechos, personas, que para cualquier otro ofrecerían indescifrable oscuridad, pero para el Dr. Casadevall son históricamente tan conocidos, aun los personajes privados, casi como si hubiera convivido con ellos.

De todo corazón felicitamos al Dr. Casadevall por su eximio trabajo y por la delicada manera que ha tenido de obsequiar al Instituto de las Hermanas Carmelitas de la Caridad con una eruditísima monografía, que pudiéramos calificar de pacientísima obra de benedictino.

Juan B. Ferreres.

OBRAS RECIBIDAS

1. Baeumker, Clemens. — *Studien und Charakteristiken zur Geschichte der Philosophie, insbesondere des Mittelalters.* (vi-284)-4.º-1928. M. 12,75. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

2. Beltrán de Heredia, Fr. Vicente, O. P., de la Asociación de «Francisco de Vitoria». — Biblioteca de Tomistas Españoles, *Los Manuscritos del Maestro Fray Francisco de Vitoria, O. P.* Estudio crítico de introducción a sus Lecturas y Relecciones. V. 4. (x-240)-4.º-1928. Ptas. 12. Santo Domingo el Real, Claudio Coello, 114, Madrid.

3. Colli-Lanzi, Camillus, Sac. — Burgi Ticini Novariensis Praepositus. *Theologia Moralis Universa iuxta Codicem Iuris Canonici.* V. II. De Virtutibus Theologicis. — De Virtutibus Moralibus. — De Virtute Religionis. — De Virtute Iustitiae. (423)-4.º-1927. Ex Officina Libraria Marietti a. 1820 condita, nunc Marii E. Marietti Sanctae Sedis Apostolicae et S. RR. Congreg. necnon Archiep. Taurinensis Typographi. Taurini-Romae.

4. Denzinger, Henr. et Bannwart, Clem., S. J. — *Enchiridion Symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum.* Editio decima sexta et septima quam paravit Ioannes Bapt. Umberg, S. J., Prof. in Universitate Oenipontana. (xxx-612-28*-[58])-8.º-1928. M. 6 en rústica y 7,50 encuadernado. Herder & Co. Typographi editores pontificii, Friburgi Brisgoviae.

5. Dyroff, Adolf; Elfes, Artur; Feckes, Karl; Credt, Joseph; Schneider, Artur; Söhngen, Gottlier. — *Probleme der Gotteserkenntnis.* (viii-224)-4.º-1928. M. 8,70 en rústica y 10,50 encuadernado. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

6. Galtier, Paul, S. J. — *L'Habitation en nous des trois Personnes. Le fait, Le mode.* (xvi-262)-8.º-1928. Gabriel Beauchesne, éditeur, Rue de Rennes, 117, París.

7. Grunwald, George, Dr., Hochschulprofessor in Regensburg. — *Die Pädagogik des zwanzigsten Jahrhunderts. Ein kritischer Rückblick.* (viii-286)-4.º-1927. M. 8 en rústica y 10 encuadernado. Herder & Co. G. M. B. H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau.

8. Kolnai, Aurel. — *Der ethische Wert und die Wirklichkeit.* (xiv-172)-4.º-1927. M. 6. Herder & Co. G. M. B. H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau.

9. Mgr. Landrieux, Évêque de Dijon. — *Aux Pays du Christ, Égypte-Palestine.* Ouvrage couronné par l'Académie Française. Sixième édition entièrement refondue. (xvi-658)-4.º-1926. Bonne Presse, 5, rue Bayard, París (VIIIe).

10. Marxuach, Franciscus, S. J. — *El Dogma Católico acerca de Dios y sus tres Personas.* Segundo curso de religión. (220)-8.º-1928. Eugenio Subirana, editor pontificio, Puertaferrisa, 14, Barcelona.

11. Meschler, Moritz, S. J. — *Das Exerzitienbuch des hl. Ignatius von Loyola.* Nach dem Tode des Verfassers herausgegeben von Walter Sierp, S. J., Erster Teil Text und Erklärung des Exerzitienbuches. Zweite Auflage. (xvi-354)-8.°-1928. M. 4,60 en rústica y 6 encuadernado. Herder & Co. G. M. B. H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau.

12. Mitzka, Dr. Franz, S. J., Privatdozent an der Universität Innsbruck. — *Die Glaubenskrise im Seelenleben.* (60)-8.°-1928. M. 1,10. Verlagsanstalt Tyrolia, Innsbruck-Wien-München.

13. Peters, Norbert, Dr. — *Exegetisches Handbuch zum Alten Testament. 21 band, das Buch Job.* (xxviii-99*-517)-4.°-1928. M. 18 en rústica y 20 encuadernado. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

14. Rimaud, Jean, S. J. — *Thomisme et Méthode.* Que devrait être un discours de la méthode pour avoir le droit de se dire thomiste? (276-xxxvi)-4.°-1925. Fr. 28. Gabriel Beauchesne, éditeur, Rue de Rennes, 117, París.

15. Rousselot, Pierre, S. J. — *L'intellectualisme de Saint Thomas.* Deuxième édition, précédée d'une notice sur l'auteur et d'une bibliographie. Ouvrage couronné par l'Académie Française (xliv-xviii-260)-4.°-1924. Fr. 16. Gabriel Beauchesne, éditeur, Rue de Rennes, 117, París.

16. Stefanini, Luigi, Libero docente nella Regia Università di Padova. — *Problemi teorici e Morali nei classici del Pensiero.* — II. *Il Problema Morale nello stoicismo e nel cristianesimo.* (421) 8.°-1926. Società editrice internazionale, Corso Regina Margherita, 174, Torino.

17. Stohr, Albert, Dr., Professor der Theologie am Priesterseminar in Mainz. — *Die Trinitätslehre Ulrichs von Straburg*, mit besonderer Berücksichtigung ihres Verhältnisses zu Albert dem Grossen und Thomas von Aquin. (x-241)-4.°-1928. M. 9,95. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

18. Ter Haar, Franciscus, C. SS. R. — *De Occasionariis et Recidivis*, juxta doctrinam S. Alphonsi aliorumque probatorum auctorum. (xvi-449)-4.°-1927. Ex Officina Libraria Marietti, nunc Marii E. Marietti Sanctae Sedis Apostolicae, S. RR. Congr. et Archiepiscopi Taurinensis Typographi, Taurini (Italia).

19. Valensin, Auguste, Chargé de cours à la Faculté catholique des Lettres de Lyon. *A Travers la Métaphisique.* (251)-4.°-1925. Fr. 20. Gabriel Beauchesne, éditeur, rue de Rennes, 117, París.

20. Wilmers, W., S. J. — *Lehrbuch der Religion.* Ein handbuch zu Deharbes kathol. Katechismus und ein Lesebuch zum Selbstunterrichte. (xvi-640)-4.°-1928. M. 10 en rústica y 13 encuadernado. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster i. W.

21. Völker, W., Lic. theol. Dr. phil. Privatdozent für Kirchengeschichte an der Universität Halle-Wittenberg. — *Das Bild vom nichtgnostischen Christentum bei Celsus.* (96)-4.°-1928. M. 4,50. Buchhandlung des Waisenhauses (Franckesche Stiftungen), Halle (Saale).

N. B. Por falta de espacio no podemos anunciar en este número todas las obras recibidas.

Imprenta de ESTANISLAO MAESTRE, Pozas, 12. Teléfono 13.713. — MADRID

FRAY LUIS DE LEÓN, TRADUCTOR DE SAN PABLO

La justicia de la Historia es a veces algo tardía. Los más y los mejores de los escriturarios que florecieron en los siglos XVI y XVII son españoles; y entre los más insignes escriturarios españoles de aquella edad de oro, figura, en primer término, el monje agustino Fray Luis de León. Y, no obstante, fuera de España Fray Luis de León es poco conocido, ni es apreciado como se merece: acaso porque sus mejores obras exegéticas están escritas en castellano. El centenario que se está ahora celebrando nos ofrece ocasión propicia, que no es lícito desperdiciar, para hacer justicia al incomparable autor de *Los Nombres de Cristo*.

Dentro del campo de los estudios bíblicos son muy variados los méritos de Fray Luis de León. Abarcarlos todos en pocas páginas, más que enaltecerlos, sería desflorarlos. Fuera de que «non omnia possumus omnes». Nos ceñiremos, pues, a uno de los puntos menos explorados, y más en harmonía, por otra parte, con nuestras especiales aficiones. Estudiaremos a Fray Luis como intérprete de San Pablo.

Pero, aun así limitado, este campo sería todavía demasiado vasto. Por sus comentarios latinos sobre la Epístola a los Gálatas y la Segunda a los Tesalonicenses, ocupa Fray Luis un lugar muy honroso entre los comentaristas del Apóstol; por la maravillosa exposición que en *Los Nombres de Cristo* hace de los principales puntos de la Teología paulina es uno de los principales precursores, si no el principal, de lo que modernamente se ha llamado la Teología de San Pablo; por fin, en los mismos *Nombres de Cristo* intercala numerosos pasajes de las Epístolas paulinas, que traduce hermosamente al castellano. Por este último aspecto nos decidimos, por ahora.

Por ahora, decimos, pues no renunciamos, en ocasión más favorable, a estudiar a Fray Luis de León como expositor de la Teología de San Pablo. Entre tanto, séanos lícito manifestar nuestra más firme con-

vicción de que las más altas concepciones teológicas del gran Apóstol apenas han alcanzado jamás, ni antes ni después, una expresión tan amplia y profunda, tan exacta y luminosa, tan soberanamente bella, como en las magníficas especulaciones teológicas de *Los Nombres de Cristo*. Con organizar sencillamente esos elementos dispersos, se obtiene una maravillosa Teología de San Pablo.

Concretándonos, pues, a los pasajes de San Pablo, traducidos en *Los Nombres de Cristo*, primeramente los presentaremos reunidos conforme al orden usual de nuestras Biblias. Semejante colección, además de servir de base para ulteriores disquisiciones, ya por sí sola podría ofrecer grandísimo interés, así exegético como literario e histórico. Y para que con mayor facilidad, y como por vista de ojos, pueda apreciarse la índole de estas versiones, aun en sus pormenores más insignificantes, apelaremos al recurso tipográfico de presentar con diferentes tipos de letra las expresiones en que el exégeta sigue la Vulgata latina, apartándose del texto griego, o, viceversa, el texto griego separándose de la Vulgata, o bien traduce con cierta libertad, más atento al pensamiento que a la letra (1). Tras esto, estudiaremos los múltiples problemas que tales versiones sugieren.

I.—Pasajes de San Pablo traducidos por Fr. Luis de León (2)

Rom., 1,4: Fué **determinado** [ser] hijo de Dios en fortaleza, según el espíritu de [la] santificación *en* la resurrección de los muertos *de Jesucristo*. (J. 187.)

---

(1) Las VERSALITAS indican coincidencia con la VULGATA (contra el griego); las **negrillas**, coincidencia con el **griego** de la Complutense (contra la Vulgata); las *cursivas*, un *cambio* de texto desprovisto de base documental. Las letras espaciadas denotan libertad en la traducción; y si las letras *espaciadas* son *cursivas*, señalan alguna *inexactitud* en la interpretación. Empleamos, además, el paréntesis cuadrado [ ] para significar o interpolación (si encierra algunas palabras) u omisión (si no encierra nada). El doble paréntesis cuadrado [[ ]] señala las interpolaciones latinas que no se hallan en la Vulgata Clementina. Por fin, el paréntesis agudo < > es signo de inversión, cuando el cambio de orden no es debido a la diferente índole de las lenguas.

(2) Citamos la edición de D. Federico de Onís, publicada por «La Lectura», en tres tomos, Madrid, 1914, 1917, 1922. Hemos empleado la ortografía actual, siempre

Rom., 4,25: *Murió* por nuestros delitos y RESUCITÓ por nuestra *santificación*. (Pd. 235.)

Rom., 5,1: Justificados *con la gracia*, [luego] **tenemos** paz con Dios. (Pr. 165.)

Rom., 5,5: La caridad de Dios nos es infundida en nuestros corazones por el Espíritu Santo, que nos es dado. (E. 202.) La caridad de Dios nos ha sido derramada por los corazones por el Espíritu Santo, que nos han dado. (A. 129.)

Rom., 6,1-2: Pues ¿qué diremos? ¿ C o n v e n d r á p e r s e v e r a r en el p e c a r para que se acreciente la gracia? En ninguna manera. Porque, los que *morimos* al pecado, ¿cómo s e c o m p a d e c e q u e v i v a m o s en él todavía? (Pd. 229.)

Rom., 6,4: *En* el bautismo *sois* sepultados y *muertos* juntamente con él. (Pd. 240.)

Rom., 6,6: *Sabemos* que nuestro viejo hombre fué crucificado juntamente [con él]. (Pd. 223.) [Porque] *habéis de saber* esto, que nuestro hombre viejo fué juntamente crucificado para que sea destruído el cuerpo del pecado [y] para que no sirvamos más al pecado. (Pd. 229.)

Rom., 6,10: *Si* murió *p o r* el pecado[,] [ya] murió de una vez; *si* vive, vive [ya] a Dios. (Pd. 228.)

Rom., 7,4: Así que, hermanos, [ ] vosotros [ya] e s t á i s m u e r t o s a la ley por medio del cuerpo de Cristo. (Pd. 230.)

Rom., 7,13: El pecado [que se comete] *habiendo ley, es pecado* e n m a n e r a s u p e r l a t i v a. (Pr. 159.)

Rom., 7,19-24: No hago el bien que *juzgo*, sino el mal que aborrezco [y condeno]..... *Juzgo bien* de la ley de Dios, según el hombre interior; pero veo otra ley en mí [mismo] *apetito*, que c o n t r a d i c e a la ley de mi *e s p í r i t u* y me l l e v a c a u t i v o en s e g u i-

---

que el cambio gráfico no introducía modificación fonética. Para abreviar las citas notamos solamente el «Nombre» con una sigla convencional y la página del tomo correspondiente. Para cuya inteligencia indicaremos los «Nombres» contenidos en cada tomo, con la sigla que hemos adoptado:

Tomo I: Pimpollo (= Pi.), Faces de Dios (= F.), Camino (= Ca.), Pastor (= Ps.), Monte (= M.), Padre del siglo futuro (= Pd.).

Tomo II: Brazo de Dios (= B.), Rey de Dios (= R.), Príncipe de paz (= Pr.), Esposo (= E.).

Tomo III: Hijo de Dios (= H.), Amado (= A.), Jesús (= J.), Cordero (= Co.).

miento de la ley de [ ] pecado, que en mis *inclinaciones* tiene asiento. Desventurado yo, [ ] ¿y quién me podrá librar de la maldad mortal de este cuerpo? (Pr. 166.)

Rom., 8,3: Lo que la ley no podía hacer, [y] en lo que se mostraba flaca por razón de la carne, Dios, ENVIANDO a su Hijo en semejanza de carne de pecado[,] [ ] *del* pecado condenó el pecado en la carne. (Pd. 230.)

Rom., 8,10: Si Cristo está en vosotros, [vuestro] cuerpo, sin duda, HA MUERTO *cuanto al* pecado, mas el espíritu VIVE por virtud de la justicia. (H. 95-96.)

Rom., 8,19-22: La esperanza de [toda] la criatura se endereza a cuándo se descubrirán los hijos de Dios; que [ahora] está sujeta [ ] a [ ] corrupción fuera de lo que apetece, [ ] por quien a ello le obliga [y la mantiene] con [esta] esperanza. Porque cuando los hijos de Dios vinieren a la libertad de su gloria, también *esta* criatura será libertada de [su] servidumbre *y* corrupción. Que cosa sabida es que todas las criaturas GIMEN Y ESTÁN DE PARTO hasta *aquel* día. (A. 124.)

Rom., 8,32: Quien no perdonó a su Hijo propio, antes le entregó por nosotros [ ] ¿qué cosa, de cuantas hay, DEJÓ de darnos con él? (Co. 224.)

Rom., 8,35: ¿Quién nos apartará de la caridad [y **amor**] de *Dios*? ¿La tribulación, [por aventura,] o la angustia, < > o la hambre, o la desnudez, o el peligro, < O LA PERSECUCIÓN, > o el cuchillo? (R. 101.) ¿Quién será poderoso para apartarnos del amor de [Jesu]-Cristo? (A. 138.)

Rom., 8,35-39: ¿Quién nos apartará del amor de Cristo? ¿La tribulación, [por ventura,] o la angustia, < > o la hambre, o la desnudez, o el peligro, < O LA PERSECUCIÓN, > o la espada?..... Cierto soy que ni la muerte, ni la vida, ni los ángeles, ni los principados, ni los poderíos, ni lo presente, **ni lo por venir, ni lo alto,** ni lo profundo, ni, [finalmente,] criatura [ ] **ninguna,** nos podrá apartar del amor de Dios [ ] en nuestro Señor Jesu-Cristo. (A. 140-141.)

Rom., 11,33: ¡O **hondura**[s] de las riquezas **y** sabiduría y conocimiento de Dios, cuán no *penetrables* son sus juicios y cuán dificultosos de rastrear sus caminos! (B. 32.)

Rom., 13,12-14: Desechemos, pues, las obras escuras, y vis-

tamos [ ] armas de luz, [y] como [quien anda] de día, andemos v e s t i d o s y h o n e s t o s. No en convites y embriagueces, no en *d e s o r d e n a d o s u e ñ o* y en [deshonestas] torpezas, ni [menos] en competencia[s] e invidia[s]; sino vestíos del Señor Jesu-Cristo. (Pi. 72.) Vestíos de [nuestro] Señor Jesu-Cristo. (J. 189.)

1 Cor., 1,25: < Lo flaco de Dios [que parece,] es más valiente que la *fortaleza toda;* > y < lo *inconsiderado*, más sabio que [cuanto] los hombres [saben]. > (M. 163.)

1 Cor., 3,1-2: Como a niños [ ] os di leche, y no manjar [macizo]. (M. 184.)

1 Cor., 6,17: El que se ayunta a *Dios*, h á c e s e un [mismo] espíritu [con Dios]. (E. 199.) El que se ayunta con *Dios*, s e h a c e un espíritu [con él]. (E. 209.)

1 Cor., 9,22: A todos *se hace* todas las cosas, para *ganarlos* a todos. (Ps. 148.)

1 Cor., 10,17: Todos somos un cuerpo los que participamos de un [mismo] m a n t e n i m i e n t o. (E. 204.)

1 Cor., 12,12: C o m o u n c u e r p o tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un cuerpo, así también Cristo. (Pi. 73.)

1 Cor., 15,22: Así como en Adán m u r i e r o n todos, así [ ] c o b r a r o n vida en [Jesu-]Cristo. (E. 211-212.)

1 Cor., 15,25-28: Conviene que reine él hasta que ponga a todos sus enemigos debajo de sus pies, y a l a p o s t r e d e t o d o s será destruída la muerte e n e m i g a. Porque todo lo sujetó *a* sus pies; mas cuando dice **que** todo le está sujeto, sin duda [se entiende] t o d o, excepto aquel que se lo sujetó. Pues cuando todo le estuviere sujeto, entonces el mismo Hijo estará sujeto a aquél que le sujetó a él todas las cosas, para que Dios sea < en todos > < todas las cosas >. (R. 127.)

2 Cor., 4,7-9: Tenemos *nuestro* tesoro en vasos de tierra, porque la *grandeza y alteza* n a z c a de Dios, y no de nosotros. En todas las cosas padecemos tribulación, pero [en ninguna] somos afligidos. Somos metidos en congoja, mas no somos desamparados. Padecemos persecución, mas no nos f a l t a e l f a v o r. [[Humíllannos, pero no nos avergüenzan.]] Somos derribados, mas no perecemos. (R. 100-101.)

2 Cor., 5,14: Si *Cristo* murió por todos, luego todos m u r i m o s. (Pd. 223.)

Gal., 2,20; Vivo [yo], *mas* no yo, sino vive en mí [Jesu-]Cristo. (E. 203.) Vivo [yo], ya no yo, pero vive en mí [Jesu-]Cristo. (H. 99.)

Gal., 3,27-28: Todos los que en Cristo o s h a b é i s bautizado, os habéis vestido de [Jesu-]Cristo; [que] **allí** no hay judío ni gentil, *ni* [ ] libre ni esclavo, *ni* [ ] <hembra> ni <varón>, porque todos [ ] sois uno en <Jesu>-<Cristo>. (Pi. 72.)

Gal., 4,19: Hijuelos míos, que os engendro otra vez, hasta que <Cristo> <se forme> en vosotros. (Pi. 72.) Hijuelos míos, que os torno a parir, hasta que se forme Cristo en vosotros. (H. 80.)

Gal., 5,22-23: El fruto del Espíritu [Santo] son caridad, gozo, **paz, largueza de ánimo,** [ ] bondad, fe, mansedumbre y templanza. (Pd. 212-213.) ..... Caridad [y] gozo, [y] paz [y] PACIENCIA [y] [ ] LARGA ESPERA EN LOS MALES. (H. 95.)

Gal., 6,15; *Acerca de* Cristo Jesús, ni es de ESTIMA la circuncisión ni el prepucio, sino la <criatura> <nueva>. (R. 92.)

Ef., 1,3: Bendito sea el <Padre> y <Dios> de nuestro Señor Jesu-Cristo, que nos HA BENDECIDO con toda bendición espiritual *y s o b r e c e l e s t i a l* en [Jesu-]Cristo. (F. 91.)

Ef., 1,10: [Dios] en Cristo **r e c a p i t u l ó** todas las cosas. (Pd. 222.)

Ef., 2,5-6: Dios nos vivificó EN Cristo, y nos resucitó [con él] juntamente, y nos HIZO SENTAR juntamente [con él] en los cielos. (Pd. 224.) Y nos dió vida juntamente **con** Cristo, y nos resucitó con [él], y nos **asentó s o b r e l a s c u m b r e s d e l o s c i e l o s.** (Pd. 236.)

Ef., 3,15: De quién *se deriva* toda [la] PATERNIDAD <*de* la tierra> y <*del* cielo>. (H. 44.)

Ef., 4,9-10: EL HABER SUBIDO, ¿qué es sino por haber descendido primero hasta l o b a j o de la tierra? El que descendió, ese mismo [ ] subió sobre todos los cielos, para henchir todas las cosas. (M. 170.)

Ef., 4,13: ..... a [la edad de] perfecto varón, a la medida [ ] de la *grandeza* de Cristo. (H. 86.)

Ef., 5,29-32: Ninguno aborreció jamás a su carne, antes la alimenta y la abriga, como [ ] Cristo a la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo, de su carne de él y de sus huesos de él. Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre, y se ayuntará a su mujer, y serán [ ] dos en una carne. Esto es [un **secreto** y] un SACRAMENTO g r a n d í s i m o, mas e n t i é n d o l o yo e n l a I g l e s i a c o n C r i s t o. (E. 199.)

Ef., 5,30: Somos un cuerpo, y somos miembros suyos, [hechos] de su carne y [hechos] de sus huesos. (E. 205.)

Ef., 5,31-32: Y serán [ ] dos en una carne. Gran SACRAMENTO es éste; pero entiéndolo yo de Cristo y de la Iglesia. (E. 204.)

Filp., 2,8-9: [Fué] hecho obediente hasta la muerte, y muerte de cruz; por lo cual ensalzó [ ] su nombre Dios sobre todo nombre. (M. 170-171.) Obedeció[le] hasta la muerte, y [hasta la] muerte de cruz. (H. 32.)

Filp., 2,10: Para que al nombre de Jesús doblen las rodillas todos, ansí los del cielo como los de la tierra y los del infierno. (M. 163.)

Filp., 3,13-14: Olvidando lo *pasado* y extendiendo [con el deseo] las manos a lo *por venir*, corra [y vuele] a la corona QUE LE ESTÁ PUESTA DELANTE. (J. 185.)

Filp., 3,20: Nuestra CONVERSACIÓN es en los cielos. (Ps. 137.)

Col., 1,15-16: Es imagen de Dios invisible, primogénito de todas las criaturas, porque todas se PRODUJERON *por* él, así **las** de los cielos como **las** de la tierra, las visibles y las invisibles. (H. 44-45.) Porque en él se PRODUJERON todas las cosas, así **las** de los cielos como **las** de la tierra, las visibles y las invisibles. (H. 45.)

Col., 1,15-19: Es imagen de Dios invisible, y el engendrado primero que todas las criaturas. Pòrque *para* él se FABRICARON todas, así en el cielo como en la tierra, las visibles y las invisibles; así [digamos] los tronos como las dominaciones, como los principados y potentados, todo por él y **para** él fué criado; y él es el adelantado entre todos, y todas las cosas tienen ser *por* él. Y él también del cuerpo de la Iglesia es la cabeza, y él mismo es [el] principio y [el] primogénito de los muertos, para que en todo tenga [ ] las primerías. Porque le PLUGO [al Padre y **tuvo por bien**] que se aposentase en él todo lo sumo y cumplido. (Pi. 70-71.)

Col., 1,18: ..... Para que tenga [ ] principado y eminencia en todas las cosas. (M., 185.) ..... Para que en todo tenga [ ] las primerías. (J. 201.)

Col., 1,20: Pacifica con su sangre [ ], así lo [que está] en el cielo como lo [que reside] en la tierra. (J. 176.)

Col., 2,9: En el cual reposa todo lo lleno de la DIVINIDAD. (M. 161.) Mora en él la plenitud de la DIVINIDAD [toda]. (Co. 238.)

Col., 3,3-4; Nuestra vida está escondida con Cristo en Dios;

mas cuando *él* apareciere, [que es] vuestra vida, entonces *le pareceréis a él* en [la] gloria. (H. 104.)

Col., 3,9-10: Despojándoos del hombre viejo [ ], v e s t í o s del nuevo, el **renovado** para conocimiento, según la imagen del que le crió. (Pd. 213.)

Col., 3,15: Y la paz de Dios [ALCE BANDERA y] **lleve la corona** en vuestros corazones. (H. 95.)

Tit., 3,5: No por las obras [ ] que hicimos, sino según su misericordia nos hizo salvos. (Ca. 121.)

Hebr., 1,3: Es resplandor DE GLORIA, y FIGURA [de su Padre y] de su sustancia. (H. 31.) ..... **Sello** d e l P a d r e . (J. 159.)

Hebr., 1,4-5: Y h í z o l e [Dios] tanto m a y o r que los ángeles, cuanto por herencia alcanzó sobre ellos nombre DIFERENTE. Porque ¿a cuál [ ] de los ángeles dijo: «Tú eres mi Hijo, yo te engendré hoy»? (H. 25.)

Hebr., 1,6: Cuando [Dios primeramente] introdujo a [su] H i j o en el mundo, s e d i j o : «Y adórenle todos sus ángeles.» (A. 117.)

Hebr., 2,10-11: F u é decente que aquel [de quien y] < por quien > [ ] y < para quien > son todas las cosas, **q u e r i e n d o h a c e r** muchos hijos **p a r a l o s l l e v a r** a la gloria, al **príncipe** de la salud de ellos le perficionase c o n PASIÓN [y **trabajos**]; porque el que santifica y los santificados *h a n d e s e r* todos *d e u n m i s m o m e t a l .* (R. 73.)

Hebr., 2,17: Por donde c o n v i n o que f u e s e h e c h o semejante a sus hermanos en todo, para que fuese [cabal y] < fiel > y < misericordioso > pontífice [ ] para con Dios, para a p l a c a r [le en] los pecados del pueblo. (R. 73-74.)

Hebr., 12,14: A m a d la paz [ ] y la santidad, sin la cual no p u e d e ninguno v e r a DIOS. (J. 185.)

II.—Problemas sugeridos por las versiones precedentes

1. VERSIÓN PERSONAL.— El primer problema que naturalmente ocurre es si Fray Luis de León utilizó alguna de las versiones existentes, o bien tradujo por su cuentá los pasajes que le interesaban. De las versiones de San Pablo, hasta entonces publicadas en castellano, de

Juan de Valdés, Francisco de Encinas, Juan Pérez de Pineda, Casiodoro de Reina y la anónima de 1563, sólo hemos podido comparar la de Casiodoro de Reina, y hemos comprobado que nada tiene que ver con ella la de Fray Luis de León. Creemos que mucho menos utilizó las otras versiones, más francamente luteranas o calvinistas, de tan difícil acceso y de tan peligrosa circulación por entonces en España, y cuyo uso hubiera dado pie a los émulos de Fray Luis para acusaciones más fundadas que las que contra él formularon.

Otra razón más positiva nos convence de que la versión de San Pablo que se lee en *Los Nombres de Cristo* es propia y personal de Fray Luis. En efecto, en los pasajes anteriormente transcritos se hallan hasta catorce textos traducidos dos veces, y otros tres traducidos tres veces. Si Fray Luis hubiera utilizado alguna versión existente, esas traducciones repetidas serían iguales o, por lo menos, más uniformes de lo que son en realidad. Las diferentes expresiones que emplea para traducir un mismo texto, en harmonía con lo que está tratando, muestran que el intérprete traduce por su cuenta. Sirvan de comprobación unos pocos ejemplos. Rom., 5,5: «La caridad de Dios nos *es infundida en nuestros* corazones por el Espíritu Santo, que nos *es* dado» (E. 202). «La caridad de Dios nos *ha sido derramada por los* corazones por el Espíritu Santo, que nos *han* dado» (A. 129). — 1 Cor., 6,17: «El que se ayunta *a* Dios, *hácese* un *mismo* espíritu con *Dios*». «El que se ayunta *con* Dios, *se hace* un espíritu con *él*» (E. 199 y 209). — Gal., 4,19: «Hijuelos míos, que os *engendro otra vez*, hasta que *Cristo se forme* en vosotros» (Pi. 72). «Hijuelos míos, que os *torno a parir*, hasta que *se forme Cristo* en vosotros» (H. 80). — Ef., 5,30: «Somos *miembros de su cuerpo*, de su carne *de él* y de sus huesos *de él*» (E. 199). «Somos *un cuerpo, y somos miembros suyos, hechos* de su carne y *hechos* de sus huesos» (E. 205). — Filp., 2,8: «*Fué hecho obediente* hasta la muerte, y muerte de cruz» (M. 170). «*Obedecióle* hasta la muerte, y *hasta la* muerte de cruz» (H. 32). — Col., 1,15: «*Primogénito de* todas las criaturas» (H. 44). «*El engendrado primero que* todas las criaturas» (H. 45). — Col., 2,9: «En *el cual reposa todo lo lleno* de la divinidad» (M. 161). «*Mora* en *él la plenitud* de la divinidad *toda*» (Co. 238). En varios de los ejemplos aducidos las diferencias son tanto más significativas, cuanto que se hallan en un mismo contexto. En otros textos, que luego estudiaremos, un mismo pasaje está traducido, ora de la Vulgata, ora del texto original: argumento más poderoso todavía de que Fray

Luis no se ataba a ninguna traducción existente. Por fin, el tono continuo de la traducción es genuinamente leonino, imposible de confundir con la expresión de cualquier otro escritor. Y la misma libertad que emplea en la versión es por sí sola razón suficiente de que el traductor habla por cuenta propia.

2. Texto que sirve de base a la traducción. — Otro problema más interesante todavía es el concerniente al texto que sirvió de base a la traducción. La solución a este problema es por extremo compleja. Hay que proceder por partes.

Por de pronto, Fray Luis no se atuvo fija e invariablemente a un texto. Unas veces, las más, traduce de la Vulgata latina, adoptando las variantes en que se diferencia del griego; otras, sin embargo, bastante frecuentes, se vale del texto original, reproduciendo las lecciones en que difiere de la Vulgata. Y es lo más curioso del caso, que un mismo pasaje lo traduce unas veces del latín y otras del griego. Más aún: en una misma versión reúne simultáneamente ambas lecciones, la griega y la latina.

El texto griego que hubo a las manos debió de ser el de las Poliglotas de Alcalá o de Amberes, con el cual coinciden exactamente sus versiones. Si bien, en absoluto, pudo ser también el de las ediciones más manuales de Roberto Estéfano. La Vulgata empleada por Fray Luis no podía ser, naturalmente, la Clementina de 1592, ya que las tres ediciones de *Los Nombres de Cristo*, hechas en vida del autor, vieron la luz pública los años de 1583, 1585 y 1587. Lo que ya no es claro es cuál de las ediciones preclementinas siguió el docto agustino, si es que se atuvo a alguna de ellas en particular. Sobre este punto nos dará alguna mayor luz su comentario latino sobre la Epístola a los Gálatas. En él se reproduce el texto del Apóstol por secciones o perícopes bastante breves, que a continuación se exponen con bastante amplitud en el comentario. Ahora bien, el texto que se antepone al comentario y el que en él se intercala, con frecuencia no coinciden entre sí. Además, ni el uno ni el otro coinciden en todo exactamente con ninguna de las ediciones por entoces más usuales, como la de Alcalá, las de París y las de Lovaina. Más aún: aparecen de vez en cuando algunas lecciones, ora comunes al texto y al comentario, ora propias de solo el comentario, que no se hallan en ninguna de las ediciones. Tales son, por ejemplo, Gal., 1,7 *quidam* (repetido hasta tres veces) en vez de *aliqui;* Gal., 1,14 *omnes*, que se lee dos veces en el comentario,

en vez de *multos*, que se halla en el texto en conformidad con todas las ediciones.

Más curioso es el fenómeno del empleo simultáneo que se hace del latín y del griego, ora en dos versiones diferentes, ora dentro de una misma versión. Ejemplos de lo primero son: Ef., 2,6: *nos hizo sentar juntamente con él en los cielos* (=*consedere fecit in caelestibus*) (Pd. 224), *nos asentó sobre las cumbres de los cielos* (= συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις). — Hebr., 1,3: *figura* (= *figura*) (H. 31), *sello* (= χαρακτήρ) (J. 159). Son ejemplos de lo segundo: Col. 1,19: *plugo* (= *complacuit*) *al Padre y tuvo por bien* (= εὐδόκησεν) (Pi. 71). — Col., 3,15: *alce bandera* (= *exsultet ?*) *y lleve la corona* (= βραβευέτω) (H. 95). A este último género parecen pertenecer estos otros ejemplos: Rom., 8,35: *¿Quién nos apartará de la caridad* (= *caritate*) *y amor* (= ἀγάπης) *de Dios?* (R. 101). — Ef., 5,32: *Esto es un secreto* (= μυστήριον) *y un sacramento* (=*sacramentum*) *grandísimo* (E. 199). — Hebr., 2,10: *con pasión* (=*passionem*) *y trabajos* (= παθημάτων) (R. 73).

Crítica textual. — En todos esos fenómenos, a primera vista tan extraños, ¿guiaban a Fray Luis de León algunos principios fijos de crítica textual?

Ante todo, sería injusticia juzgar al autor de *Los Nombres de Cristo* conforme al rígido criterio que en nuestros días predomina. Él no se había dedicado a la investigación y estudio de los códices, ni podía disponer de las ediciones críticas que hoy día poseemos, ni se había formado un sistema fijo de crítica textual, que sólo el trabajo empeñado de varios siglos habían de producir. El mismo ambiente en que vivía no era nada favorable a esa clase de estudios. Nadie apenas por entonces se preocupaba por las variantes que no modifican el sentido del texto. Y entre las mismas variantes que ofrecen sentido diferente, no solían decidirse por una determinadamente, menos aún conforme a principios científicos, sino que optaban indistintamente por una o por otra, según el caso lo requería. Aquella expresión tan corriente entre nuestros clásicos: «como dice otra letra», es indicio manifiesto de la anchura de criterio con que admitían toda clase de variantes.

Sin embargo, Fray Luis de León, si en la práctica se acomoda ordinariamente a la costumbre general, todavía, en determinados casos, cuando la selección entre variantes rivales le interesa, sabe regirse por principios sanos de crítica textual. Pues no sólo recurre al texto original y a las antiguas versiones, sino que sabe distinguir entre los mis-

mos códices de la Vulgata, para dar la preferencia a los mejores. Véase, por ejemplo, lo que escribe en su comentario a los Gálatas: «Imprimis sciri debet, in illo *et in vobis crucifixus*, illud *et* redundare, quod ex graecis et syris codicibus intelligitur, et ex emendatis libris vulgatae editionis; tum et illud sciendum est pro *proscriptus* nonnullos latinos codices habere *praescriptus*» (Mag. Luysii Legionensis *opera*. Tom 3. Salmanticae, 1892, p. 289). Más adelante, en vez de la lección de la Vulgata, *Sina enim mons est in Arabia* (Gal., 4,25), admite la del *textus receptus:* «Nam graeci codices, quod et graeci explanatores et e latinis Ambrosius agnoscunt, hic sic habent: ..... *ipsum enim Agar Sina mons est in Arabia*..... Quod et syriaca editio confirmat» (Ib., p. 364). Coinciden con el criterio de Fray Luis, entre otros, von Soden, Vogels y, sustancialmente, Westcott-Hort, Weiss y Nestle.

Conforme a estos principios, Fray Luis de León da frecuentemente en sus versiones la preferencia al texto griego, dejando a un lado la variante menos acertada de la Vulgata latina. Señalaremos algunos casos más característicos. Rom., 1,4: *Fué* **determinado** *ser hijo de Dios* (J. 187). — Rom., 11,13: *¡O* **honduras** *de las riquezas* **y** *sabiduría y conocimiento de Dios!* (B. 32). — Col., 1,16: *Todo por él y* **para** *él fué criado* (Pi. 70). — Hebr., 2,10: *Al* **príncipe** *de la salud de ellos* (R. 73), y, sobre todo, Ef., 1,10: *Dios en Cristo* **recapituló** *todas las cosas* (Pd. 222).

Fidelidad de la traducción. — Si del texto pasamos a su interpretación, causa verdadera fruición la exactitud con que habitualmente, salvo raras excepciones, Fray Luis traduce a San Pablo. No era de esperar otra cosa de tan insigne escriturario. Para mayor claridad, distingamos entre la verdad con que reproduce el pensamiento del Apóstol y la literalidad con que ajusta la frase castellana a las expresiones originales.

En lo primero es maestro Fray Luis. Recórranse las versiones antes transcritas, y se verá y admirará la fidelidad y precisión con que expresa en castellano el pensamiento del grande Apóstol. En esto, sus comentarios a los Gálatas y Segunda a los Tesalonicenses son obras maestras, que merecen mayor atención y aprecio del que generalmente han alcanzado, como tuvimos ocasión de hacerlo notar en *Verbum Domini* (2 [1922], 241).

No es tan estricta la fidelidad literal como la interpretación del pensamiento. Fray Luis de León, que con tan escrupulosa y minuciosa

exactitud traduce el libro de Job o el Cantar de los Cantares, es bastante más libre al traducir a San Pablo. La razón de esta diferencia es obvia. Allí, el docto hebraísta y escriturario tenía conciencia de traducir en sí y por sí el mismo texto sagrado: de ahí la escrupulosidad en ceñirse a la letra lo más ajustadamente posible. Aquí, en cambio, el sabio teólogo, al escudriñar los divinos tesoros escondidos en *Los Nombres de Cristo*, considera a San Pablo como al maestro que tiene la misión providencial de «iluminar cuál es la economía del misterio» de Cristo (Ef. 3,9); por esto, más que a la corteza de las palabras atiende al fondo de su pensamiento. En estas circunstancias lo extraño es, no que algunas veces maneje con alguna libertad las palabras del Apóstol, sino más bien que generalmente las reproduzca con bastante exactitud y fidelidad.

Unas veces esta libertad afecta únicamente a la forma gramatical o expresión literaria. Así, por ejemplo, en Rom., 6,4, en vez de traducir literalmente «Fuimos con él sepultados por medio del bautismo para muerte», traduce libremente: *En el bautismo sois sepultados y muertos juntamente con él* (Pd. 240). En semejante traducción se atenúan algunos matices del original, pero para dar más énfasis a otros elementos que interesan más a lo que va diciendo. En este sentido a veces abrevia las expresiones, por las cuales quiere como pasar de corrida, y amplifica en cambio otras, en las cuales quiere hacer más hincapié.

Otras veces la libertad va más al fondo. Así, en Rom., 5,1, en vez de traducir conforme al original y a todas las versiones «Justificados por la fe», traduce *Justificados con la gracia* (Pr. 165). La razón de este cambio no es, como pudiera acaso parecer, evitar la expresión de «justificación por la fe», que para algunos podría quizá ser sospechosa de luteranismo, sino sencillamente porque está el teólogo tratando sobre la eficacia de la gracia divina, para lo cual cuadraba mejor la justificación por la gracia que no la justificación por la fe. Por otra parte, esta sustitución nada tenía de arbitraria, puesto que a continuación entre la fe y la paz con Dios interpone el Apóstol la gracia. Porque dice: «Justificados, pues, por la fe, mantengamos la paz con Dios por medio de nuestro Señor Jesu-Cristo, por quien hemos obtenido también, mediante la fe, el acceso a esta gracia en la cual estamos.» (Rom., 5,1-2.) Fuera de que en la Epístola a Tito (3,7) emplea San Pablo la expresión misma de «Justificados por la gracia». El cambio, pues, ni es arbitrario, ni falsea el pensamiento de San Pablo.

Propiedad y elegancia. — Para quien haya leído a Fray Luis de León, le parecerá, no sin razón, enteramente superfluo advertir que sus versiones, sean literales, sean más libres, son siempre gramaticalmente propias y castizas, son siempre literariamente elegantes y expresivas, flúidas y vigorosas. Pero dentro de la elegancia general, se leen con frecuencia pasajes tan soberanamente bellos como éstos: *Olvidando lo pasado y extendiendo con el deseo las manos a lo por venir, corra y vuele a la corona que le está puesta delante* (Filp., 3,13-14. J., 185). *Es imagen de Dios invisible, y el engendrado primero que todas las criaturas. Porque para él se fabricaron todas, así en el cielo como en la tierra, las visibles y las invisibles; así digamos los tronos como las dominaciones, como los principados y potentados, todo por él y para él fué criado; y él es el adelantado entre todos, y todas las cosas tienen ser por él. Y él también del cuerpo de la Iglesia es la cabeza, y él mismo es el principio y el primogénito de los muertos, para que en todo tenga las primerías. Porque le plugo al Padre y tuvo por bien que se aposentase en él todo lo sumo y cumplido* (Col., 1,15-19. Pi. 70-71). *Y la paz de Dios alce bandera y lleve la corona en vuestros corazones* (Col., 3,15. H. 95). Al leer y saborear semejantes versiones, se duele uno de que el incomparable maestro del habla castellana, que tan perfectamente conocía a San Pablo, no emprendiera la versión de sus Epístolas enteras y la llevara a cabo con el esmero con que tradujo el libro de Job o los Cantares.

Conclusión. — Pero, lo hemos dicho al principio, lo más admirable en Fray Luis de León no es precisamente la maestría, la gallardía y soltura con que traduce la palabra, tan difícil a veces de traducir, del Apóstol de las gentes; lo más admirable y asombroso en él es la profunda comprensión que alcanzó, y que revela en sus escritos, de la Teología de San Pablo. Para justificar esta aserción, que pudiera parecer exagerada, copiaremos un pasaje del *Padre del siglo futuro*, cuya lectura aun hoy día, después de las magníficas Teologías de San Pablo que se han escrito, causa, más que maravilla, verdadero estupor. Dice así el gran teólogo de San Pablo: «Sant Pablo, movido por él (el Espíritu Santo), en la carta que escribe a los efesios, dice lo que ya he alegado antes de agora: que *Dios en Cristo recapituló todas las cosas*. Adonde la palabra del texto griego es palabra propia de los contadores, y significa lo que hacen cuando muchas y diferentes partidas las reducen a una, lo cual en castellano llamamos *sumar*. Adonde en la

suma están las partidas todas, no como antes estaban ellas en sí divididas, sino como en suma y virtud. Pues de la misma manera dice Sant Pablo que Dios sumó todas las cosas en Cristo, o que Cristo es como una suma de todo; y, por consiguiente, está en él puesto todo y ayuntado por Dios espiritual y secretamente, según aquella manera y según aquel ser en que todo puede ser por él reformado, y, como si dijésemos, reengendrado otra vez: como el efecto está unido a su causa antes que salga de ella, y como el ramo en su raíz y principio. Pues aquella consecuencia que hace el mismo Sant Pablo, diciendo: *Si Cristo murió por todos, luego todos murimos,* notoria cosa es que estriba y que tiene fuerza en aquesta unión que decimos. Porque muriendo él, por eso murimos, porque estábamos en él todos en la forma que he dicho. Y aun esto mismo se colige más claro de lo que a los romanos escribe: *Sabemos*, dice, *que nuestro viejo hombre fué crucificado juntamente con él.* Si fué crucificado con él, estaba sin duda en él; no por lo que tocaba a su persona de Cristo, la cual fué siempre libre de todo pecado y vejez, sino porque tenía unidas y juntas consigo mismo nuestras personas por secreta virtud. Y por razón de esta misma unión y ayuntamiento se escribe, en otro lugar, de Cristo, que *nuestros pecados* todos *los subió en sí* y los enclavó *en el madero.* Y lo que a los efesios escribe Sant Pablo: que *Dios nos vivificó en Cristo, y nos resucitó con él juntamente, y nos hizo sentar juntamente con él en los cielos;* aun antes de la resurrección y glorificación general se dice y escribe con gran verdad por razón de aquesta unidad.» (Pd. 222-224.)

José M. Bover

EL PROBLEMA SINÓPTICO

(Continuación) [1]

5. — *El testimonio de Papías: ¿quién es, por fin, el Presbítero Juan, fiador de Papías?*

En la exposición del testimonio de Papías sobre los Evangelistas Marcos y Mateo, nos hemos detenido en la conclusión disyuntiva de que Juan, fiador de Papías, era discípulo inmediato o del mismo Jesús, o, cuando menos, de sus discípulos inmediatos. Pero ¿se puede precisar todavía más la posición de Juan entre los grandes transmisores de las tradiciones apostólicas? Harnack escribe que haciendo Papías en el primero de sus testimonios recitados por Eusebio en H E 3,39 dos listas de «discípulos del Señor» y colocando en la primera siete, todos Apóstoles, esto es, discípulos inmediatos de Jesús, es obvio concluir que por lo mismo los nombrados en la segunda, Aristión y Juan, no son ya discípulos inmediatos; y que así el fundamento de la distinción entre discípulos y discípulos en ambas series podría ser que los de la segunda designarían sencillamente «cristianos antiguos» de las primeras generaciones, que procedentes de Palestina, por esta más estrecha relación con Jesús eran llamados «discípulos suyos»: así parece insinuarlo, añade el erudito Profesor, la diversidad de tiempo y lugar significados por los verbos εἶπον y λέγουσι con los que Papías expresa las enseñanzas respectivas de los discípulos en ambas series. (Chron. der altchristl. Liter. 1,660.) No muy desemejante al de Harnack es el juicio de Eusebio cuando, recitado el mismo testimonio, dice que en él da a entender Papías no haber sido discípulo de los Apóstoles, sino de discípulos de los mismos. Estas observaciones, sobre todo la de Harnack, tienden a restar valor al testimonio del Obispo de Hierápolis sobre los Evangelios de Marcos y Mateo, para poder concluir, o

---

(1) V. t. 7^1, p. 42, y 7^2, p. 44.

que el escrito atribuído por Papías a Mateo es, en sentir del Obispo de Hierápolis, un escrito distinto de nuestro primer Evangelio, o que si habla de éste, su testimonio no representa una tradición pura y verídica. Veamos, pues, qué es lo que un examen atento del testimonio de Papías nos dice sobre el puesto que en la escala de los testigos de la tradición apostólica corresponde a Juan el Presbítero. Ante todo, que Papías trató familiarmente con discípulos inmediatos de los Apóstoles, es imposible ponerse en duda: de los labios de esos discípulos oyó mucho de lo que en sus Exégesis consignó como transmitido inmediatamente a ellos por Pedro, Tomás, Santiago, Felipe, Mateo, Juan y Andrés; y así no es posible retrasar las fuentes de Papías a la tercera generación. El fundamento señalado por Harnack a la distinción entre los discípulos de la primera y segunda serie, es insubsistente; porque como lo viene a reconocer el mismo docto Profesor, el miembro καὶ τις ἕτερος..... κυρίου μαθητῶν pierde su sentido natural si, además de los siete nombrados en la primera serie, no reconoce Papías otros «discípulos inmediatos» del Señor, con cuyos familiares pudo tratar como con los de los siete primeros. El partitivo τις ἕτερος..... τῶν μαθητῶν «y algún otro o algunos otros de los discípulos del Señor», se mantiene dentro de la categoría misma a que pertenecen los siete, según la característica bajo la que los presenta Papías de «discípulos que habían recibido de boca de la verdad misma sus oráculos»; y así, por este lado, es decir, por ser clasificados en lista distinta Aristión y Juan, no hay derecho a excluirlos de la categoría de «discípulos inmediatos».

Es menester advertir con cuidado no ser necesario que los discípulos significados en el miembro καὶ τις ἕτερος, aunque discípulos inmediatos, sean Apóstoles, como «los siete»: basta que, como ellos, hubieran «recibido de la verdad misma sus mandatos»; y el Evangelio nos informa de que además de los Doce tuvo Jesús otros discípulos inmediatos, que tuvieron parte como aquéllos en sus enseñanzas personales. Un análisis diligente del testimonio de Papías puede conducirnos a conclusiones todavía más precisas; y a esa investigación nos invita, y aun nos obliga, el tenor mismo de sus expresiones que, evidentemente, distinguen a Juan y Aristión de los discípulos de los Apóstoles, colocándolos por encima de ellos. El pasaje, traducido fielmente del griego al latín, es como sigue: «Non cunctabor etiam quaecumque, a praesbyteris profecta, olim didici el apprime memoriae mandavi, interpretationibus in tuam utilitatem simul contexere, bene obfirmatus de eorum veritate.

Non enim delectabar, ut plerique, illis qui multa loquuntur, sed illis qui vera docent; neque iis qui peregrina praecepta, sed his qui mandata a Domino in fidem tradita et ab ipsa veritate (profecta) memorabant. Quod si praeterea ocurreret alicubi aliquis qui cum presbyteris versatus esset, sciscitabar presbyterorum dicta: quid Andreas vel quid Petrus dixerat, vel quid Philippus aut quid Thomas vel Iacobus vel quid Ioannes aut Matthaeus, aut quis alius discipulorum Domini; quaeve (vel qualia profecto) Aristion et Presbyter Ioannes discipuli Domini dicunt. Non enim reputabam tantumdem me ex libris profecturum, quantum ex viva et permanenti voce.» El blanco supremo a que aspiraba Papías era llegar a la recta inteligencia y comprensión de los oráculos del Señor para insertarlas en sus Exégesis; y a este fin hacía uso, desde luego, de libros escritos que serían el Nuevo Testamento y los que para explicarle se iban publicando por los Doctores cristianos. El uso de esa fuente está insinuado al decir Papías que «no esperaba *tanto* de ella *cuanto* de la enseñanza oral». A la lectura de los libros añadía la investigación de la enseñanza oral, porque le parecía más fructuosa; la razón era porque en la enseñanza oral, transmitida por maestros competentes, que él podía aún consultar, hallaba, como lo dice expresamente, «viva todavía y permanente» la voz evangélica (1).

Una vez en este campo, como se trataba de inteligencia lo más pura posible, trataba Papías de acercarse, cuanto le era dado, a los manantiales, poniéndose en contacto, si estaba en su mano, con los que habían sido discípulos inmediatos del Señor: ésta era su aspiración primaria, pues dice «se deleitaba en aquéllos que de la verdad misma habían escuchado sus mandatos». Si en ellos se deleitaba, es claro que

---

(1) A primera vista llama la atención esa preferencia que Papías da a la enseñanza oral sobre cualesquiera escritos, a lo que parece, aun canónicos; pero tratándose de máximas o apotegmas y discursos del Señor, se comprende ese interés y preferencia en la época de Papías: viviendo todavía discípulos inmediatos de los Apóstoles en gran número y aun algunos del mismo Jesucristo, no es maravilla se estimase tanto escuchar sus instrucciones; éstos, mejor que cualesquiera libros, podían explanar los oráculos del Señor aclarando dudas y resolviendo dificultades sobre su verdadero sentido: venían a ser como una continuación todavía vigorosa y entera de la voz de Cristo. No parece se trataba exclusivamente de oráculos del Señor que no hubieran pasado a redacción escrita; el nombre de «oráculos del Señor» lo emplea también Papías para significar las máximas de Jesús, transmitidas por San Mateo en su Evangelio.

a ellos personalmente había de dirigirse ante todo, si le era dado abordarlos. ¿Los halló? A primera vista parece que no, y que hubo de contentarse con lo que de ellos le transmitían aquellos que habían seguido a los siete Apóstoles que nombra, y a algunos otros que podían equipararse a los Apóstoles en su cualidad de discípulos inmediatos de Jesús. Pero un análisis más atento del pasaje persuade que Papías debió alcanzar contacto personal con discípulos inmediatos del Señor, que, naturalmente, habían de ser ya pocos, muy pocos, pues los más, indudablemente, habían desaparecido. Si Papías no trató directa e inmediatamente con algunos discípulos inmediatos del Señor, ¿a qué viene a reducirse «su deleite con los que habían escuchado de labios de la verdad misma» sus oráculos? Al deleite en sus declaraciones transmitidas por familiares suyos; pero este deleite no era en sus personas y trato, que sin embargo Papías presenta como accesible todavía. Y en efecto, cuando pasa a estos informes de familiares de los Apóstoles, abre la descripción empleando la partícula καί que no es pleonástica ni simplemente continuativa, sino copulativa: «praeterea», y que indica en esos informes un aditamento a entrevistas con discípulos inmediatos del Señor con quienes contaba; y podían ser Aristión y Juan. De hecho, además de llamarlos expresamente «discípulos del Señor», epíteto que los distingue de los familiares de los Apóstoles, de quienes acaba de hablar, y a quienes no da ese título, insinuando con esta diferencia de tratamiento la de categoría; presenta sus enseñanzas como de la misma línea, plano, nivel (cuales son..... del género de..... las que proponen Aristión y Juan) con las recibidas como de siete confidentes de Cristo. La única diferencia está en que mientras las de los siete se proponen como pasadas y remotas, las de Aristión y Juan son presentes en lugar y tiempo (*dixit* Petrus, Andreas, Thomas..... *dicunt* Aristión y Juan). Adviértase que el sujeto de εἶπον son los siete, no sus familiares: en consecuencia, los testimonios o noticias sobre los oráculos del Señor que dan Aristión y Juan se equiparan con las que dan los siete, y sus personas con las de estos Apóstoles. Además, también el término buscado por Papías en una y otra información es idéntico: «palabras o enseñanzas de oyentes del Señor». Por fin, a Juan aplica Papías el epíteto de «Presbítero», título con que designa Papías a los siete en todo el pasaje: Juan, por consiguiente, es discípulo del Señor, no como quiera, sino inmediato.

El testimonio de Papías sobre San Mateo y San Marcos, según eso,

fué recibido por el Obispo de Hierápolis de labios de un discípulo inmediato, no ya de los Apóstoles, sino del mismo Jesús. La razón de no nombrar Papías en la primera lista más que a siete Apóstoles es, indudablemente, porque de hecho le fué dado encontrarse algunas veces con discípulos de esos siete Apóstoles, y no de los cinco restantes. Papías da cuenta históricamente de las diligencias que pudo realizar para recoger su tesoro de tradiciones: si se tratara de encuentros eventuales o indefinidos, no había por qué citar nombres propios o detenerse en ese número.

Pero si esto es así, esto es, si Juan es, en efecto, un discípulo inmediato de Jesús, resulta o que Jesús tuvo dos discípulos inmediatos del mismo nombre: el hijo del Zebedeo (el cuarto Evangelista) y Juan el Presbítero; o que Juan el Presbítero no es otro que Juan el Apóstol. Dos Juanes discípulos inmediatos de Jesús son cosa inaudita; y si el Juan de las dos listas de Papías es el mismo, ¿cómo no dió señal alguna de su identidad, antes bien insinúa que son distintos al colocarlos en diversa lista, al llamar al segundo «Juan el Presbítero», al contraponerlos como muerto y en vida?

Sin embargo, tampoco la identidad de persona designada con el nombre de Juan en ambas series envuelve dificultad seria. La existencia de Juan el Presbítero en Asia, distinto de Juan el Apóstol, es desconocida en la historia eclesiástica anterior a Eusebio, quien fué el primero que pretendió descubrirla consignada en nuestro pasaje, entendido hasta entonces por todos de un solo Juan, el Apóstol, de quien consta con la certidumbre histórica deseable haber vivido y muerto en Éfeso, metrópoli eclesiástica de aquella provincia ya desde la primera predicación del Evangelio en la región del Asia. Así lo testifica Ireneo, discípulo de Policarpo, a quien había oído haber sido a su vez allí mismo discípulo de «Juan, el que en la cena se había reclinado sobre el pecho de Jesús» y por quien había sido también constituído Obispo de Esmirna (1). La identidad del personaje está confirmada no sólo porque Ireneo afirma expresamente que «Papías, camarada de Policarpo, varón

(1) *Contr. haer.* 2,22; 3,1.3; *ad Flor.* Habiendo nacido Policarpo lo más tarde el año 69, como San Juan alcanzó el reinado de Trajano (98-117), Policarpo podía muy bien contar treinta años antes de la muerte del Apóstol, y así no hay dificultad en que fuera consagrado por San Juan.

antiguo», fué «oyente del Apóstol», sino por insinuaciones manifiestas del texto mismo de Papías, sobre todo por el epíteto honorífico y antonomástico de «el Presbítero» que le da, siendo así que no se lo da a Aristión, discípulo inmediato de Jesús, como hemos visto, a pesar de nombrarlos juntos. ¿Por qué esa diferencia tratándose de dos discípulos igualmente inmediatos de Jesucristo, y fuentes igualmente supremas también de información para Papías en sus investigaciones sobre los oráculos del Señor? Porque Papías reserva en este pasaje el título de «Presbítero» a solos los Apóstoles, y Aristión no lo era, mientras lo era por el contrario Juan. Papías distingue entre simples discípulos, aun inmediatos, de Jesús y «Apóstoles». A éstos llama «Presbíteros» y «Discípulos»; a Aristión y alguno o algunos que no nombra, pero que seguramente trató, como lo expresa el miembro καὶ τις ἕτερος..... los llama, sí, discípulos y los entiende inmediatos, pues los suma con los Apóstoles en razón de testigos supremos de los oráculos del Señor, pero no los llama «Presbíteros» como a Pedro, Tomás, Santiago..... No es casual, sino intencionada la denominación simplemente de «discípulos» μαθηταί en aquel miembro adicional. Papías quiere incluir otros «discípulos inmediatos», pero no Apóstoles. A Aristión no da Papías el calificativo de Presbítero ni en la segunda lista, ni en el miembro adicional, ni cuando cita los testimonios de ambos sobre Mateo y Marcos. La diferencia de tiempo y lugar significadas en los verbos εἶπεν, λέγουσιν bastan para explicar satisfactoriamente la repetición del nombre de Juan en las dos series de discípulos inmediatos del Señor, aunque la persona sea idéntica. Como San Juan en su larguísima vida pasó muchos años en Palestina (cf. Gal. 2,9) y tal vez también en otras regiones distintas de la provincia de Asia, y después muchos igualmente en ésta, pudo suceder muy bien, y sucedió, sin duda, que Papías, en su afán de recoger informaciones de los Presbíteros o Apóstoles sobre los oráculos del Señor, no contento con lo que oía en Asia de boca de San Juan en sus últimos años, quisiera del mismo modo conocer lo que había también enseñado antes en otras regiones; estas últimas informaciones era natural las tomase Papías de aquellos que en la época dicha habían escuchado al Santo Apóstol. Se dirá que bien podía Papías rogar a Juan expusiera por sí mismo lo que antes había enseñado; pero ni la edad del Apóstol y la reverencia a su persona y ocupaciones permitían a Papías acercarse al anciano de continuo, ni éste y Papías, aunque en Asia, estuvieron siempre juntos. Se replicará

que las instrucciones de Juan sobre los oráculos del Señor habían de ser muy semejantes en Asia y fuera de ella. Muchas, indudablemente, así serían, pero no todas; porque el ambiente y las necesidades a que era preciso acudir podían ser y eran muy diversas, dando lugar a discursos muy varios sobre su explanación por los Apóstoles; y el Evangelio y discursos del Señor de suficiente amplitud y fecundidad para suministrar a un Apóstol materia muy copiosa y varia de instrucciones.

Se dirá: ¿y cómo Eusebio, conocedor, cual ninguno, de la antigüedad eclesiástica, pudo introducir un Juan que la historia desconocía? Porque Eusebio quería y necesitaba buscar un «Juan Presbítero» distinto del Apóstol para autor del Apocalipsis (Apoc. 1,4) que Dionisio de Alejandría, a cuyo parecer se inclinaba Eusebio, negaba ser del Apóstol y pertenecer al canon por sus ideas milenaristas y estilo tan diverso del del cuarto Evangelio. Y como en las Epístolas segunda y tercera de Juan hallaba un «Juan Presbítero» de la época apostólica y en el texto de Papías la anfibología del doble homónimo de aquel nombre, creóse ese Juan el Presbítero que le permitía una salida a su embarazo. Pero no sólo Ireneo, sino ya Justino habían atribuído el Apocalipsis y las dos Epístolas al Evangelista.

6. — *Crisis de las teorías: el estado de la cuestión.*

Expuestas ya las teorías, y tratándose de hacer una elección acertada entre las que ofrecen más garantías de aceptabilidad, la opción apenas puede versar sino sobre dos de las teorías expuestas: la tradición oral y la de las dos fuentes, porque todas las demás, sin exceptuar la de la mutua dependencia, o no encuentran o apenas encuentran eco entre los eruditos contemporáneos. En cambio, la teoría de la tradición oral tiene entre los católicos grande aceptación, y la de las dos fuentes, fuera de ser casi exclusiva entre los protestantes, es mirada con simpatía por algunos católicos, no sólo antes, sino aun después de las declaraciones de la Comisión bíblica en 1912 (26 de junio: cf. etiam el Decreto sobre Mt 19 de junio de 1911. Entre otros, recoge éstos y otros decretos Merk Comp. Intr. Cornely, 1009-1012).

Pero importa determinar el punto de que se trata y escoger un terreno o punto de vista acertado para una solución sólida y satisfactoria. ¿Cuál es, ante todo, el punto preciso de que se trata en esta cuestión? *a)* no versa en modo alguno sobre si los Sinópticos pudieron te-

ner o tuvieron noticia de escritos más antiguos acerca de historia evangélica: San Lucas, en su Prólogo, deja este punto fuera de duda, y lo que ya la cronología y el mutuo comercio entre las diferentes iglesias sugieren (el más antiguo de los Evangelios canónicos no se escribía antes del año 41, época en que no era extraño se hubieran ya hecho ensayos, cuando menos de breves memorias), lo demuestra dicho Prólogo manifestando que el tercer Evangelista tuvo noticia, cuando menos, de Mt y Mc, por ser imposible no los contase entre los πολλοί que le habían precedido en escribir historia evangélica. Ni sólo tuvo noticia de esos escritores, sino que los tuvo en cuenta en la composición del Evangelio, según lo insinúan las palabras: ἄνωθεν πᾶσιν ἀκριβῶς καθεξῆς παρακολουθηκότι «habiendo seguido con diligencia todos los acontecimientos por orden desde los principios». Con estas expresiones Lucas, al mismo tiempo que insinúa en sus predecesores cierta deficiencia en plenitud y orden de información, parece prometer de su parte algo de más completo en esa línea para su libro, y, efectivamente, en uno y otro punto completa Lucas a Mt y Mc (1). De aquí es *b)* que tampoco puede negarse en Lucas toda dependencia de Mt y Mc, en el sentido, al menos, de haber añadido a sabiendas en su escrito cosas que no hallaba en ellos. Y todo lo que hasta aquí hemos dicho respecto de Lc con relación a Mt y Mc, puede decirse de este último con respecto al arameo de San Mateo; también San Marcos pudo admitir algún material que sabía no hallarse en su predecesor. Más aún: *c)* no hay dificultad en que el traductor griego de San Mateo, como más reciente que Mc (2), tomase de éste ciertas expresio-

---

(1) Con respecto a Mt haciendo subir la historia de la Encarnación hasta el anuncio de ésta y el del nacimiento del Precursor; con respecto a Mc con la historia de la infancia en general. No es, empero, la mente de San Lucas reprender a Mc y Mt; pudo suceder que los fieles, o algunos de ellos, poseedores del primero y segundo Evangelio, mostrasen deseos de tener por escrito la historia todavía más completa de la infancia del Salvador que no hallaban en Mt y Mc; y San Lucas se prestó consultando a la Virgen y también a otros testigos, pues pudo hacerlo, cuando menos, durante su detención en Jerusalén o Palestina mientras el cautiverio palestinense del Apóstol. (Cf. Act. 21,15-17; 27,1.)

(2) El Evangelio de San Marcos se escribía, según refiere Eusebio (H E II, 15 y VI, 25), a raíz de la primera predicación de San Pedro en Roma, a los principios de Claudio, y así no es extraño que todavía no estuviera traducido al griego el primer Evangelio, que acababa de aparecer en arameo.

nes. Pero nada de cuanto hasta aquí queda dicho sobre las relaciones de los Sinópticos a otros documentos, se opone a la autonomía que el testimonio histórico y el Prólogo de Lucas reclaman para los Evangelistas sinópticos. La dependencia que de documentos canónicos o extracanónicos establece en los Sinópticos la teoría de las dos fuentes, es muy diversa: es una dependencia servil y mecánica de copia o semicopia, de simple compilación o semicompilación en grande escala: ésta es la dependencia que no admiten los que recusan la teoría de las dos fuentes, con el orden cronológico (Mc Mt Lc) que esa dependencia supondría, porque, en efecto, semejante dependencia está formalmente excluída por el testimonio histórico. *d)* También es de no pequeña importancia para el planteo y solución recta del problema llamar la atención sobre el género de pruebas que han de presentarse. El problema es propia y netamente «histórico»: *¿Emplearon, o no,* los Sinópticos tales fuentes al escribir los Evangelios? No se trata de presentar un proceso verosímil que «pudieran haber seguido» al escribirlos, de modo que resultaran cuales en efecto resultaron; si de sólo eso se tratara, es claro que no sería imposible señalar varias vías al efecto que orillaran las dificultades y dieran soluciones verosímiles. Pero siendo nuestro problema el de si de hecho emplearon o no tales fuentes, la solución debe buscarse, ante todo, consultando los testimonios sobre el origen concreto de los Evangelios: en cuestiones de hecho las hipótesis vienen, a lo más, en segunda línea y cuando faltan los fundamentos históricos; en el orden histórico y experimental la teoría o hipótesis es una «subrogación», una «sustitución» o suplemento a las pruebas de hecho que faltan. Las teorías o hipótesis pueden, a lo más, presentar en ese orden una «probabilidad» o «verosimilitud», una «presunción», que se deshace desde el momento en que comparecen en contrario pruebas suficientes de experiencia. Los mismos defensores de la teoría de las fuentes reconocen, al menos implícitamente, la justicia de tales observaciones, pues se esfuerzan por dar una explicación a los testimonios históricos que les son contrarios (1).

---

(1) Por eso es abiertamente equivocado el procedimiento de Allen, cuando como «primera refutación» del testimonio histórico (Papías, Ireneo, Orígenes, Eusebio) alega el argumento de análisis interno del libro, según el cual, dice, su origen no fué sino el de una compilación o acumulación compilatoria de materiales de varias proce-

7. — Examen de los fundamentos de la teoría de las dos fuentes.

Examinemos a la luz de esos axiomas los fundamentos que en su favor presenta cada una de las dos teorías que pretenden resolver el problema. Empezando por la de las dos fuentes, los fundamentos históricos favorecen poco a esta teoría, y más bien tienden a enflaquecerla de tal suerte, que sólo en el caso de que otras pruebas presentadas en su favor fuesen perentorias hasta el punto de anular o hacer vacilar los testimonios históricos, podría o imponerse a las demás o aspirar a igualarse con ellas (1). ¿Pero son tales esas pruebas? No. Sin embargo, como se presentan con inusitado aparato de crítica, y pretendiendo suplantar al testimonio histórico, vamos a examinarlas más de cerca para que su valor aparezca tal cual en realidad es. La primera, general, que sin la admisión de documentos escritos precanónicos no pueden explicarse las semejanzas y desemejanzas que el contenido sipnótico ofrece, es de escasa eficacia. Ante todo, las semejanzas se exageran, y se atenúan las desemejanzas. Es fácil reconocer que una vez adoptado por los Evangelistas el ministerio galilaico como cuadro al que circunscriben su relato, todos y cada uno de los rasgos con que se describe la historia vienen a resultar, si no una necesidad, una consecuencia muy natural. Es cierto que si se toma en abstracto «el conjunto de hechos en la vida y milagros del Señor», las semejanzas entre los tres Sinópticos se nos presentan como efecto de un artificio estudiado de composición; pero desde el momento en que se trata del ministerio galilaico, el problema se presenta perfectamente explicable, sin recurrir a fuentes

---

dencias sobre el fondo del Evangelio de Marcos. (The international Crit. Comm. S. Matthew, LXXIX-LXXX). Semejante procedimiento es una perversión del orden natural; sólo cuando las pruebas de orden histórico con sospechosas, vale la «apelación» al análisis como prueba directa.

(1) En absoluto, claro es que en cuestiones históricas pueden presentarse testimonios que examinados resultan insuficientes: y esto podría suceder en nuestro caso, hablando en abstracto; pero ni puede presumirse esto *a priori*, ni se verifica de hecho. Los testimonios son antiquísimos y dan principio casi en la época misma en que se escribían los Evangelios; los testigos son superiores a toda excepción: dan cuenta del origen de los Evangelios precisamente con la mira de informar a los fieles sobre el valor de las narraciones evangélicas: ¿qué fundamento hay para mirarlos con prevención?

que la historia desconoce, con sólo atender a la duración no larga (de unos dos años y medio) de ministerio cual fué la evangelización galilaica del Señor. Si se tratase de una predicación de muchos años, como, v. gr., la de Isaías, podría causar grande extrañeza la reducida selección que aparece en los Sinópticos de tan corto número de hechos y de milagros entre tan grande copia de ellos «tan diversos entre sí», sin que precedieran ensayos previos que, por decirlo así, prepararan el desmonte de selva tan dilatada y espesa como ofrecería en tal hipótesis la tradición oral: ¿cómo la primera tentativa pudo dar por resultado un tan exiguo ramillete de discursos y milagros? Pero tratándose de un período relativamente breve, no se ve gran motivo de asombro. No es menor la exageración en la sorpresa por la semejanza y orden. Claro es que los hechos, los milagros, los razonamientos de gran relieve no podían ser muchos en tan breve tiempo, y así tampoco la diferencia ni el campo de elección de los Sinópticos, supuesta la circunscripción a Galilea. Ni, finalmente, en el orden y disposición podían diferir gran cosa; y más bien las divergencias que salpican la monotonía general son tales y de tal naturaleza, que difícilmente podrían ser mayores.

Alguna mayor dificultad ofrece la restricción misma a la predicación galilaica. Pero si se atiende a que la diversidad de teatro y público que Galilea con sus muchedumbres sencillas, y Jerusalén con sus Doctores, presentaban al ministerio de Jesús, reclamando en su predicación tonos muy diversos, como aparece de hecho en los Sinópticos y el cuarto Evangelio; y a que la catequesis apostólica a catecúmenos y neófitos del pueblo había, naturalmente, de adaptarse más a la sencillez de Galilea que a la elevada de Jerusalén, tampoco puede sorprender que los primeros Evangelistas adoptasen el tipo galileo. Por estas razones, Holtzmann sobre todo, aparece muy afectado en sus apreciaciones al proponer el problema (1).

Vengamos a las pruebas especiales con respecto a las fuentes de-

---

(1) Debe tenerse muy en cuenta la diferencia de data cronológica y situación del público a que se dirigen en sus respectivos Evangelios los Sinópticos y San Juan. Los Sinópticos escribían en los primeros decenios de la fe cristiana, cuando acababa de difundirse la primera predicación oral apostólica y no se habían levantado en el seno mismo de los fieles errores y sectarios sutiles; y los Evangelistas se dirigían a la masa general de los fieles. El cuarto Evangelio, en cambio, se escribía ya en el sexto o séptimo decenio de existencia del cristianismo, cuando en ciertas regiones, por el

terminadas Mc y Q. Y por lo que toca a Marcos, los argumentos de Wernle y Wellhausen son ineficaces, porque les falta corrección dialéctica. 1.° Pudiendo suceder, y siendo de hecho indudable que Mc mismo es en su argumento derivación de otra fuente, ¿por qué lo que con Mc tienen de común Mt y Lc no pudieron todos tres tomarlo de esa fuente, con independencia mutua entre sí, cuando el testimonio histórico nos dice que en efecto Mt y Lc no dependieron de Mc en las proporciones y forma que establece la teoría de las dos fuentes? 2.° Según lo hemos visto en la argumentación de Wernle y Wellhaussen, Mt y Lc, tomando en sus manos a Mc para servirse de él como fuente, hacen de tiempo en tiempo a su texto adiciones por cuenta propia, pero adiciones que, según la teoría, consistirían sólo en pegaduras simplemente mecánicas y fragmentarias al texto de Marcos para volver de nuevo a él una vez terminado el complemento, y repitiéndose otra y otra vez la pegadura bajo la misma ley de aditamento y regreso al cauce o fondo. Semejante concepción es inconciliable con la composición de Mt y Lc. Mt, en efecto, presenta una admirable unidad de concepción perfectamente definida, que procede de un plan ideado primero y luego llevado a término mediante la disposición armónica del argumento por sus partes. Ya estas reflexiones demuestran la composición de Mt incompatible con la dependencia mecánica de Mc: no era posible atender a la disposición artística conservando intacto en materia y orden el conjunto del modelo. Y, en efecto, consideremos más de cerca el mecanismo del primer Evangelio. Ya el exceso que su contenido hace al de Mc es muy notable, tanto en los razonamientos como en la historia: para demostrar el primer miembro basta traer a la memoria la sección 5-7 con su material de doctrina tan abundante como escogido, y del cual en Mc apenas se descubre un ligero vestigio. Pero no es menos manifiesto el segundo: recuérdense, además de la historia de la infancia, omitida en absoluto por Mc, las copiosas adiciones de las tentaciones (1), el domicilio en Cafarnaum, las declaraciones del Bautista en la cárcel, las conminaciones

---

contacto de un ambiente más culto y pervertido, empezaban a pulular dificultades contra los puntos más delicados: la divinidad de Jesús, la Trinidad, etc. Por eso San Juan se vió precisado a tratar temas más altos.

(1) La historia de las tentaciones en Mc se reduce a «un verso», 1,13, mientras en Mt comprende «once» (4,1-11).

a las ciudades, el episodio del «estater», el del escándalo, etc. La impresión que el lector experimenta ante esta profusión es la de hallarse enfrente de un escritor abundantemente provisto de materiales para el desempeño airoso de su empresa y con dominio perfecto de su argumento para disponerlo a su arbitrio; y sería cosa completamente innatural suponer o que el autor no dispuso por su parte y como propio sino del material que interpoló al de Mc, o que, disponiendo también del que hallaba en Mc, se limitase a una simple labor de interpolación fragmentaria.

Y, en efecto, en cuanto a la disposición del material, la dependencia de Mc que la teoría atribuye a Mt no sólo no ayudaría a éste en su composición, sino que le sería de embarazo. La distribución sistemática de las secciones donde Jesús es propuesto como Legislador, como Taumaturgo, como diseñador y fundador del imperio mesiánico con su jerarquía, es absolutamente incompatible con la dependencia mecánica de Mc por simples pegaduras fragmentarias. La disposición de Mt exige la acumulación de material homogéneo para cada una de las secciones dichas, recogido de la vida entera de Jesús; esta disposición disuelve el orden de sucesión, al que se ajusta al segundo Evangelio, y hace, por lo mismo, imposible la dependencia mecánica de composición entre Mc y Mt (1).

Por lo que hace, finalmente, a Lc, su independencia de Marcos y la

---

(1) El ningún vestigio de dependencia en San Mateo respecto de Mc y la completa autonomía del primer Evangelista, se hace patente con un somero análisis del primer Evangelio. Los Padres nos lo aseguran y el análisis del texto lo confirma, que San Mateo se propuso demostrar cómo Jesús era el verdadero Mesías. Por eso da principio por la genealogía, concepción, nacimiento e infancia del Señor, comprobando cada sección con los vaticinios respectivos, pues cada uno de esos rasgos estaba puntualmente predicho. Pasa luego a la vida pública, y haciendo preceder el bautismo, el desierto, el testimonio del Bautista; después de un breve sumario de la predicación (3,1-4,12) desenvuelve sistemáticamente por la vida pública su tema demostrando por partes, mediante la agrupación conveniente de materia y confirmación por vaticinios, los grandes atributos del Mesías, como son: el de Doctor y Legislador (5,1-7,28); Taumaturgo (8,1-9,24); Fundador del reino mesiánico (9,29-14,12); añadiendo la constitución jerárquica como base de la fe sobre su divinidad (14,13-20,28), y siguiendo la pasión con la resurrección, atributos del Mesías paciente y triunfador (26-28). Cierto, una disposición tan perfectamente orgánica nada tiene que ver con el resultado mecánico Mt = Mc + Logia.

autonomía que guió su composición nos consta por su propio testimonio: basta leer su Prólogo al Evangelio para probarlo. Lc, en efecto, nos dice en el Prólogo tres cosas: 1.ª, que la fuente por él seguida fué la tradición oral; 2.ª, que este material en toda su amplitud, hasta su primer origen, fué sometido por él a diligente comprobación y orden; 3.ª, que dió a su conjunto una disposición especial y propia. No es difícil reconocer que semejantes cánones no se concilian con la dependencia mecánica respecto de Marcos que la teoría de las dos fuentes quiere atribuirle. Ni los cánones sentados en el Prólogo por Lc quedaron en simple propósito: la serie del libro denuncia su ejecución puntual. Lucas, en primer lugar, añade al material de los otros dos Sinópticos, lo mismo en la doctrina que en los hechos de la historia del Señor, una contribución tan rica como escogida. En segundo, por lo que toca al orden, mientras el material paralelo al de los otros dos en el ministerio galilaico, al menos bajo la forma de tal y retenida la continuidad de ese teatro, se termina en 9,51, nos hallamos todavía antes de la pasión, no menos de casi nueve capítulos (9,51-18,4), esto es, un material casi duplo del correspondiente a la predicación en Galilea (4,14-9,50). Por fin, mientras San Marcos remite la visita a Nazaret al cap. 6, esto es (teniendo en cuenta que Mc omite la historia de la infancia y sólo comprende 16 capítulos), a un tiempo en que el ministerio en Galilea declina decididamente hacia su término, Lc hace del episodio nazaretano la inauguración de ese ministerio. Ciertamente, los principios establecidos por Lucas como norma de la composición de su Evangelio, y la ejecución de ésta en materiales y orden, no son nada a propósito para confirmar la dependencia mecánica de Lc con respecto a Mc que el enunciado de la teoría y la aplicación, que sus principales representantes, v. gr., Wernle y Wellhaussen hacen de su ejecución, reclamaría.

Análogos razonamientos pueden hacerse con respecto a Q; pero de esta fuente hablaremos con más particularidad en lo sucesivo.

8. — *La autonomía de Mt y Lc ante la teoría documentaria y la de la tradición oral.*

Pero en el análisis de las teorías documentaria y tradicional, merece estudio particular y más detenido la índole de las relaciones que cada una de ellas establece entre los Evangelistas y sus fuentes en la

redacción de los Evangelios. Fuera de que en la teoría documentaria queda por tierra el orden cronológico establecido por el testimonio unánime de la antigüedad (Mt Mc Lc), orden en el cual queda destruída en su base la dependencia de Mt respecto de Mc, haciéndola imposible; la índole misma de la dependencia, examinada en sí, es incompatible con el tenor de los Evangelios. En la concepción documentaria, las relaciones de Mt y Lc con Mc son absolutamente mecánicas: trátase solamente de interpolaciones o adiciones por simple suspensión del texto evangélico primitivo, para dar lugar a secciones propias que Mt y Lc juzgan oportuno entremezclar en él, pero a condición de volver de nuevo, una vez terminada la adición, al texto fundamental y en el punto preciso donde fué interrumpido; de suerte que, como las interpolaciones se hacen de un modo parecido en uno y otro adicionador, deducidas aquéllas en uno y otro, tendremos: Mt — adic = Mc; Lc — adic = Mc. Así lo establece Wernle en términos expresos. «El orden cronológico, dice, del Evangelio más breve es en conjunto, ciertamente, el mismo que el de los más largos. Lucas, es verdad, ha interrumpido dos veces el hilo de Mc mediante la interpolación reiterada de materia propia (Lc 6,20-8,3 y Lc 9,51-18,4); no obstante, si se hace abstracción de esas interpolaciones, vuelve a aparecer el orden de Mc» (1). «En cuanto a Mt sigue a Mc de forma que, donde encuentra en su texto un lugar oportuno, allí intercala sus relatos propios, sobre todo los oráculos» (2). Es decir, que deducidas de Mt y Lc las adiciones interpoladas de cada uno de ellos a Mc, quedan uno y otro reducidos en contenido y orden a Mc. De esta concepción se deriva espontáneamente esta doble consecuencia: 1.ª, que Lc y Mt tuvieron constantemente ante sus ojos el Evangelio de Marcos para seguir automáticamente su orden, de manera que en este punto no tuvieron pensamiento personal; 2.ª, que hecha la sustracción de las adiciones propias, tendremos Mt = Lc = Mc: ¿son verdaderas tales aserciones? No; el orden que un lector medianamente atento descubre en San Mateo, denuncia un autor que dispone de copioso material para sus relatos, domina soberanamente su argumento y lo desenvuelve con arreglo a un plan propio bien concebido y perfectamente ejecutado, como

(1) WERNLE, *Die Quellen des Leben Jesu*, 36.
(2) *Ibid.*, 37.

ya lo expusimos. Estas condiciones excluyen en absoluto la sujeción servil a Marcos que la teoría documentaria supone. Para explicar esta sujeción, aunque no sea sino con respecto al orden, sería preciso o que Marcos hubiera concebido un plan parecido por distribución de miembros análogos, aunque de dimensiones más reducidas; o (lo que en realidad viene a ser lo mismo) que la disposición hallada ya en Marcos por Mateo coincidiera sustancialmente, aunque en forma reducida, con la que Mateo por su cuenta había concebido. Ambas suposiciones, empero, son inexactas, y el análisis de uno y otro Evangelio hace ver, en efecto, que no existe tal coincidencia de argumento. Es verdad que Wernle admite «variedad» de argumento o materia en las interpolaciones de Mt «que tiene por tema, dice, los oráculos y apotegmas del Señor»; pero esta adición no basta para explicar satisfactoriamente la diferencia en el tenor de ambos. Para que subsistiera la tesis de Wernle, sería preciso que las adiciones de Mt y Lc a Mc representaran simples hiatos en el texto de éste; pero tal representación es una quimera. El tercer miembro, v. gr., de Mt, esto es, la sección donde presenta a Jesús como fundador y organizador del imperio mesiánico, está desenvuelto con material en gran parte común con Mt y Lc, v. gr., la confesión de San Pedro y otras perícopes; pero además de que en este mismo orden Mt añade episodios que no se leen en Mc, v. gr., Mt 18,15-18 (complemento de la organización de la Jerarquía por prepósitos inferiores al supremo, Pedro), las circunstancias de cada pasaje y su conformación bajo el plan de Mateo hacen imposible la atención servil a Mc en la redacción; Mateo no podía atender simultáneamente a esa conformación que su plan le imponía y al encadenamiento mecánico de conformidad con Mc. Lo que se dice del tercer miembro puede decirse del miembro «Cristo Taumaturgo», que también toma materia común, v. gr., la multiplicación de los panes, el paralítico suspendido por el tejado, etc. (1).

Con respecto a Lc, su Prólogo nos dispensa de todo otro análisis: en el Prólogo, como ya quedó suficientemente expuesto, nos pone delante las normas que siguió en su composición: esas normas son

(1) No sin gran razón llama la Iglesia «magníficas» las enseñanzas del Evangelio de San Mateo: «Cuius magnificis praedicationibus eruditur» (Ecclesia). En la secreta de la Misa de San Mateo.

incompatibles con la sujeción servil a Mc en la forma que la establece la teoría documentaria.

Veamos las relaciones que establece entre los Evangelios y sus fuentes la teoría de la tradición oral. Fundada en el testimonio histórico y en el análisis de los textos, da por sentado: 1.°, que Lc y Mt son perfectamente autónomos en la composición de sus respectivos Evangelios; 2.°, que hecha en ellos la sustracción de aquellas secciones, que se dicen propias suyas por contraposición al material común con Mc, el resto no coincide con éste ni en contenido ni en orden.

Las pruebas han sido ya expuestas; y aquí sólo resta someter a examen las respuestas en contrario. Wernle ve perfectamente no ser verdad que el orden de Mt y Lc sea el mismo, aun en lo que les queda de común con Mc, deducidas las adiciones propias. Lc, precisamente en el principio de su relato del ministerio de Jesús, antepone, no sólo la prisión del Bautista, como Mt y Mc, sino su causa (3,19.20), mientras Mc la remite a mucho más adelante, explanándola con grande amplitud (Mc 6,17 sigs.); además, coloca igualmente al principio de su relato del ministerio de Jesús el episodio de Nazaret, que Mc retrasa a 6,1-6. Wernle se contenta con responder que Lc empieza por Nazaret, porque en él descubre un símbolo de la ingratitud de toda Galilea (1). Pero ni son éstos los únicos ejemplos de diversidad de orden en las mismas secciones comunes entre Lc y Mc, ni la razón del hecho destruye el hecho mismo, que es de lo que se trata. En cuanto a la sección 9,51-18,4, Wernle pretende ser en su totalidad «una adición» de Lc, y, sin embargo, es indudable que varios episodios de ella, v. gr., el altercado con los fariseos sobre los exorcismos, pertenecen al ministerio galilaico, siendo cronológicamente anteriores a 9,51: de donde se infiere que tampoco en el relato sobre este ministerio se atuvo a Mc, quien refiere, en efecto, ese episodio en el cap. 3. Dígase otro tanto de las perícopes, Lc 11,14-28; Lc 10,2-12, que Mt y Mc presentan como pertenecientes a la predicación en Galilea, antes de que Jesús saliese para la Judea el último semestre de su vida pública. Esto por lo que toca a las relaciones entre Lc y Mc.

Wernle se muestra todavía más sutil en cuanto a las relaciones entre Mt y Mc. No sólo del cap. 14 en adelante, dice, Mt sigue abso-

(1) *Quellen*, p. 36.

lutamente el mismo orden que Mc, deducidas las adiciones, sino aun en los capítulos precedentes, 5-13, con ocasión del discurso de Jesús en Mc 1,21.22 Mt intercala sus capítulos 5-7; con ocasión de los milagros Mc 1,23-2,12 Mt describe a Jesús Taumarturgo (Mt 8-9) (1). Es decir, que dos grandes secciones de Mt, a saber, 5-7, Jesús Legislador, y 8-9, Jesús Taumaturgo, que el primer Evangelista desenvuelve *sin solución de continuidad*, aplicando a Jesús, conforme a su plan, dos grandes atributos mesiánicos, son simplemente para Wernle dos interpolaciones sobre el relato de Marcos, que Mateo no pierde de vista, como fondo que no puede ni quiere dejar de seguir en su urdimbre. Y las interpolaciones son de enorme extensión, mientras el fondo intermedio está reducido a solos doce versos, que comparecen en Mt, no al principio de la sección 8-9 (Jesús Taumaturgo), como debería ser, si se atuviera a Mc, sino en el centro de la sección 8-9, ¡en 9,1-9! Semejantes explicaciones son innaturales y contrarias a todas las leyes de un razonamiento prudente y bien meditado.

Lino Murillo

(Continuará.)

(1) *Quellen*, p. 37.

A PROPÓSITO DE UN CENTENARIO

(1627-1927)

NUEVO PLANTEAMIENTO DE UNA CUESTIÓN ANTIGUA

El tercer centenario de la muerte de Bossuet se cierra con creciente luz sobre su figura oratoria (1); y no es necesario ser profeta para ver que su influjo en los nuevos sacerdotes ha de ser cada día mayor, y más saludable, si se toma mejor el punto de enfoque al imitarle. Pocos oradores hay que puedan ayudar tanto en la formación literaria y desayudar en la imitación puesta en práctica. Este recelo, inspirado por la historia y confirmado por la propia experiencia, y el abrir caminos de vuelta a los Santos Padres y homiletas españoles del siglo de oro, me ha movido a enlazar el estudio de Bossuet y Bourdaloue principalmente, con el genuino y tradicional concepto de la predicación cristiana, intentando la solución de una cuestión crítica oratoria antigua, por un planteamiento, a mi modo de ver, nuevo.

I

¿EXISTE UNA ORATORIA SAGRADA, NORMA DE JUICIO?

Seamos sinceros y digamos una vez lo que tantas hemos pensado. El más independiente, al tomar un viejo sermonario español, dirige, sin pensarlo, una mirada, que es una pregunta, a sus modelos franceses. Una educación oratoria lastimosamente estrecha e imbuída de falso clasicismo, el estilo de la llamada alta predicación, en boga casi dos siglos, y cierta especie de crítica flotante en la atmósfera, orienta sutil e invisible el campo de nuestras opiniones, se adelanta a nuestros juicios

(1) Sus méritos y mi admiración por este gran escritor quedan expuestos en artículo aparte publicado por *Razón y Fe*, julio, 1928, pp. 72-92.

y los pèrvierte. Por instinto, y como por hábito, para medir un sermón y clasificarle, echamos mano del módulo francés. ¡Servilismo tan funesto para la piedad como para el arte, y que ya ni nos sonroja! Y como la antigua esclavitud, así ésta cierra los ojos para no ver el número de los que mandan. ¡La oratoria francesa! ¡Creeríais eran ellos falange! Y ¿cuántos son? Déjese la elocuencia de los últimos cincuenta años: copiosa y brillante, no es aún agua posada; descártese igualmente la serie de discursos apologéticos, abierta por Lacordaire a los hijos sin fe de la Revolución y del Imperio. Por espléndida y fructuosa que sea, no debe citarse al tratar de predicación, pues concebida entre la academia y el templo, sólo una triste necesidad la pudo introducir en él y llevarla al púlpito, no sin antes apagar la lámpara del Santísimo: eran ojos aquéllos que sólo sufrían la luz natural.....

Queda, pues, la oratoria del siglo XVII, y en ella tres nombres a lo sumo. Nosotros citamos más: pero sus propios tratadistas no los consideran, y con razón; sólo una retórica de academia ha podido poner por modelo de oratoria cristiana a Fléchier. ¡Fléchier! Profano por educación y más aún por espíritu, profano por una vida ligera y cortesana hasta su elevación al episcopado, profano, en fin, por el culto supersticioso de la forma y por el género, que con preferencia cultivó, de panegíricos y oraciones fúnebres, el cisne de Nimes no tenía, según la dura expresión de Brunetière, ni fuerza ni unción, ni celo ni alma «para decir lisamente las cosas» (1). Lo mismo dice Longhaye, aunque en tonos más suaves: «Fléchier describe el mal mejor que le combate. Esa mano fina y ligera maneja el pincel mejor que el látigo o la espada; sabe dar un toque aquí y allá: pero jamás se hunde y penetra. En una palabra, la elocuencia de Fléchier no es elocuencia de combate» (2). La crítica posterior no ha levantado esa censura (3).

Algo más hierro llevaba la oratoria de Mascarón, a quien madame de Sévigné oía sin pena, alternando nada menos que con Bourdaloue; pero Mascarón, temperamento desigual, y en sus aciertos y caídas semejante a los oradores españoles, no podía a la larga ser del gusto fran-

---

(1) Brunetière, *L'Éloquence de Flèchier. Histoire et Littérature*, t. 3, 11. (Véase en Longhaye, *Histoire de la Littérature Française au dix-septième siècle*, t. 3. París, 1895, p. 205.)

(2) Longhaye, o. c., p. 204.

(3) G. Lanson, *Histoire de la Littérature Française*[14], 1918, París.

cés que, según Hegel en su profundo capítulo *De los estilos*, prefiere lo bello a lo hermoso —lo acabado y sin tacha a lo grande y genial, según a mí me parece—, tampoco podía ejercer mucho influjo por lo reducido de su producción, oraciones fúnebres en su mayor parte.

Más saludable hubiera sido el de Fenelón, a juzgar por lo poco suyo que nos ha llegado; pero Fenelón, para ser, aun aquí, lo contrario de Bourdaloue, improvisaba y apenas escribía. Consolémonos con sus *Diálogos*, cuyas vibraciones le dan el personal encanto de unas memorias íntimas, y cuya crítica, por todo el diálogo segundo y parte del tercero, no ha envejecido aún; cuya sensatez, en fin, pone a nuestros vecinos en la alternativa desesperante, o de negar su exactitud (1) —cosa difícil —, o de ver rebajado el pedestal de sus *Dii maiores*..... Y hasta la aparición de Bossuet en París, el 1660, no hay más que merezcan ser acatados.

¿Y después? Lanson, cuyo juicio aquí es de gran peso por apoyarse en dos testigos de mayor excepción, escribe: «Desde 1688 La Bruyère, y de 1681 a 1686 Fenelón, señalan ya la decadencia del púlpito: convienen ambos en tachar a los predicadores de ostentación y superficialidad, de ignorancia de la religión y falta de celo. El sermón es un espectáculo literario: el orador sólo busca su estima; de la verdad, del fruto, no se cuida, con tal que se diga que ha predicado bien. El arte y el espíritu profano invaden el sermón, que se convierte en desarrollo de filosofía moral, embellecido, más o menos, por rasgos sorprendentes o ingeniosos» (2).

Tal vez la perversión no fué, ni tan universal en un principio, ni tan repentina; detuviéronla dos hombres: pero cuando éstos, en el mismo año, desaparecieron, una nube de frío amaneramiento y vago filosofismo se echó sobre la Iglesia, y a partir de 1704 invade los púlpitos una turba de imitadores cada vez más insignificantes. Sin la llama de Bossuet creyeron sustituir su elevación por astracciones muertas, el vuelo lírico y sinceridad de emoción por refinamientos ingeniosos y

---

(1) V. Fernando Brunetière, *Études critiques*, 8.ª serie, París, 1922-3. Sólo «dos voces desentonan en este concierto de alabanzas: la de La Bruyère en su capítulo *El púlpito*, y la de Fenelón en sus *Diálogos sobre la elocuencia*, que yo, por él, querría no suyos», pár. 2, p. 133.

(2) Lanson, *Histoire*....., p. 593.

de bella apariencia; otros, sin el rigor metódico de Bourdaloue, sin la paciente labor de corregirse por muchos años, sin la profunda comprensión de la moral cristiana, basada en el dogma, pensaron que todo consistía en dividir un discurso, en trazar cuadros de costumbres, «especie de espectáculo, al fin, dice Bossuet, al cual asiste el oyente creyendo cumple con dejarse censurar lo que no piensa corregir» (1). Esos discursos, alzados a fuerza de habilidad, recuerdan ciertos retablos con sus tres cuerpos, donde van simétricamente distribuídos los vanos para los lienzos: sólo hay una diferencia, y es que Bourdaloue los supo llenar de cosas magníficas y éstos otros de puras vanidades. Fué éste uno de los castigos más duros enviados del cielo sobre tan hermosa nación. Hoy ningún daño hacen, condenados al moho y humedad de sermonarios, que sólo eruditos, como Bernard, se atreven a recorrer (2).

Tal es, en suma, el cuadro de la oratoria francesa; y, sin embargo, ha invadido las bibliotecas y mesas de trabajo a la sombra de tres figuras. Una de ellas, lá de Massillón, apenas si tiene hoy un palmo del antiguo imperio: la crítica le ha encontrado *minus habens*. ¡Bossuet y Bourdaloue! ¡Son dos y parecen legión! Medio siglo y una nación, cuyas fronteras ensanchaba cada día la espada de sus generales, no bastaron a contener su voz, y el tiempo, que todas las cosas acaba, no la ha extinguido aún. La de Bourdaloue, melodiosa, cuando predicaba, y «semejante, según Fenelón (3), a hermosas campanas de sonido claro, lleno, dulce y agradable, pero que nada dicen ni tienen variedad, ni, por consiguiente, armonía y elocuencia», la voz de Bourdaloue se ha vuelto aún más opaca y muerta al pasar por la refundición de Bretonneau. Bossuet, en cambio, como era de presumir en tan gran escritor, ha tenido más resonancia en el libro que en el púlpito (4).

---

(1) V. Lebarq, *Histoire critique de la prédication de Bossuet*, París, 1888, 1.ª parte, c. 2, p. 66.

(2) A. Bernard, *Le sermon à XVII siècle. Étude historique et critique sur la prédication en France de 1715 à 1789*, París, 1901.

(3) *Dialogues sur l'éloquence*. Diál. II.

(4) La fama de Bossuet como orador en su tiempo no fué resonante, sobre todo comparada con la de Bourdaloue. No que dejara de ser estimado, pero su nombre empezó a sonar después de sus grandes *Oraciones fúnebres* de 1669, más aún en el cargo de Preceptor del Delfín, mucho más con su triste actuación de 1682.

Ahí escucha aplausos, como no los oyera en sus mejores días del Louvre y San Germán, y sigue dictando la ley desde ese monumento levantado por la feliz y paciente crítica de Lebarq y coronado por las últimas compulsaciones de Urbain y Levesque (1). En el de Bourdaloue está puesta la primera piedra, aunque de temer es que, con la muerte de su editor, E. Griselle (2), habremos de resignarnos a no saber nunca, sino aproximadamente, cómo predicó.

¡Bossuet y Bourdaloue! Francia puede estar satisfecha de engendrar hijos así y de saberlos glorificar. No hay en su obra, sobre todo en la de Bossuet, detalle sin su estudio ni mérito no apreciado. La crítica hecha está, y no hay por qué repetir lo bien hecho. Un defecto ha tenido, y es el de negar, o, si parece mejor, ocultar al lado finito, el talón vulnerable, que, aun en sus semidioses, ponía la antigüedad, y — lo que indica la fuerza directriz de esta nación — ha hecho levantarse fuera una tendencia a idolatrar en ellos. He ahí un peligro que ha causado sus estragos (3). Cuando en la veneración de los santos, con alucinamiento se pasa a la suprema adoración, es el culto peor que el olvido. ¿En la oratoria no se ha dado insensiblemente el paso? Porque no se ha dicho: «He ahí un modelo, copiadle», sino «Ésta es la norma, acatadla». Se han tomado a la letra juicios como éste, que tiene su sentido verdadero: «Orden perfecto en la energía, calma soberana en el ímpetu de la fuerza, ¿no es eso Bossuet, orador? O, más bien, *¿no es él la misma elocuencia? No es mía la culpa, si en este caso pareciere*

---

(1) *Œuvres oratoires de Bossuet.* Édition critique de l'Abbé J. Lebarq, revissé et augmentée par Ch. Urbain et E. Levesque, 1914-1925; siete volúmenes.

(2) *Œuvres complètes de Bourdaloue.* Édition critique..... par l'Abbé Eugène Griselle, París, 1919-1923; dos volúmenes publicados.

(3) G. Lanson, *Histoire de la Littérature Française*, París, 1918, p. 592. Ya suelen decir algo de la falta de imaginación de Bourdaloue, pero nada más; también hablan de los defectos de Bossuet en su juventud (V. Gandar, *Bossuet Orateur*, l. 2, c. 2, p. 305 y ss. Longhaye, *Histoire...*, 2, l. 4, c. 1, p. 219); pero es para encumbrarle más en su segunda manera. Mas en España y en la América española se toman sus obras indistintamente. Así, la edición *Sermones*, de J. B. Bossuet, Madrid, sin año de impresión, Librería de Hijos de Leocadio López, 3.ª ed., pone en segundo lugar el sermón sobre la Circuncisión, sin advertir que es una obra primeriza llena de grandes virtudes y grandes defectos de ejecución: tenía Bossuet solos veinticinco años cumplidos. Ediciones así causan gran daño en la juventud, que toma para imitar cosas no maduras.

confundir el arte con el artista. ¿Quién, entre los modernos, se ha acercado al ideal como él? ¿No es más natural que Cicerón, y en fuerza no inferior, a Demóstenes, con el lirismo de Píndaro, más bien de los Profetas, por añadidura?» (1).

Pase lo de natural más que Cicerón y lo del lirismo de Píndaro; pero ponerle a par de Demóstenes en vigor, repetir sobre la palabra de La Bruyère aquella frase de Maury: «Bossuet, he ahí a Demóstenes», pasa la raya de lo inverosímil. ¡Si dijera Vieira....., pero Bossuet! ¿En qué se parecen, sino en ser ambos oradores? ¿Hay almas menos semejantes? Tenaz, indomable, en perpetua guerra la una; la otra delicada, exquisita, doblegada a la voluntad absoluta del Rey, hasta ponerse a dos dedos del cisma: Bossuet procede por intuición, no tanto por discurso, si no es en los análisis del espíritu: el discurso, en el sentido de argumentación, no es precisamente su fuerte; mientras Demóstenes es todo lógica y raciocinio, cuyos hilos tiende con maestría, recoge con presteza y aprieta sin piedad. No dirigía Filipo más disciplinadamente sus falanges que Demóstenes sus arengas. ¿Y en la expresión? Aquellos dicterios a Esquines, aquellos sarcasmos, que para groseros no les faltaba sino dejar de ser áticos, ¿podían ser pronunciados por los labios que temblaban sobre la tumba de las dos Enriquetas, o se despedían del gran Condé? Y pensar que las imprecaciones contra el violador de tratados y destruidor de ciudades, contra el extranjero Macedón, salido de los bosques de Tesalia a presidir en Delfos el consejo sagrado de los Anfictiones y entenebrecer el sol de las libertades atenienses, pudieron ser lanzadas por la «mano llena de esplen»dores» de Bossuet, ¿no sería hacer crítica con ramilletes de flores y no con la verdad?

Aunque no es esto precisamente lo más grave en el pasaje de Longhaye, sino aquella frase: *Bossuet es la elocuencia misma.* No; todo menos idolatrar. Ninguno, y menos, tal vez, Bourdaloue y Bossuet, pueden, por decirlo así, identificarse con la predicación sagrada, ni ser constituídos en norma (2), sin derribar por el mismo hecho figuras ve-

---

(1) Longhaye, *Histoire*, t. 2, l. 6, c. 1, p. 235.

(2) No se me oculta que, cuando se les pone como norma, no se les impone por norma absoluta; así es verdad en el escrito, pero en la realidad, estudiando la historia de la oratoria fuera de Francia, se ve que se entiende como si se hablara de norma de juicio; y esta tendencia es la que aquí se combate.

nerables, sin prejuzgar géneros enteros, sin atacar la esencia de la predicación ordinaria de la Iglesia. Modelos, *con ciertas cautelas*, sí; normas, no.

Nada puramente humano, si es particular y concreto, puede alzarse por norma universal; porque nada particular y concreto agota la esencia de las cosas, la cual rebasa del individuo y se derrama, sin agotarse, en formas indefinidas. Demos se probase que, por la pureza de líneas y por la armonía de elementos estéticos, fuese el griego el más acabado tipo de belleza humana: ¿no sería injusto, para admitir un cuerpo bello, ver si se conformaba a dicho modelo? No; el reino de la belleza se extiende tanto como el del ser, y nadie le encierra por entero. Nada hay que tanto estreche el campo literario como la pretensión de medir la actividad creadora por reglas individuales (1).

Hay una lección que parece no hemos aprendido aún; es una coincidencia singular nacida del mismo principio. Francia había creado su teatro; se le admiró. No bastaba: era preciso constituírle en norma. Y como ni los caracteres de Shakespeare, ni la amplia trama del simbolismo calderoniano, ni el genio multiforme de Lope cabían dentro de las tres unidades, se les negó realidad dramática: se dijo era algo informe y monstruoso, el caos. Y en un día, como allá en el hundimiento de la Atlántida, el mundo dramático se abrevió y redujo a las insípidas imitaciones o arreglos de Destouches, de Voltaire y otros posteriores. Los ingleses creyeron haber sido un sueño su imperio en la escena; los españoles, de cara al Pirineo, se lamentaban de no tener teatro. Algo se sabía de Calderón, Tirso, Lope de Vega: pero habían sido hombres sin ley, sin elegancia, unos bárbaros que no sabían de formas. ¡Jurábalo Luzán las manos puestas sobre la Poética de Boileau! Todo por hacer norma una belleza particular, aunque tan acabada.

Sustitúyanse las tres unidades por las tres partes, y la cuestión es la misma y los efectos también los mismos. Se ha negado valor a géneros enteros, la homilía española ha sido despreciada, el Renacimiento

---

(1) El mismo Bossuet, cuando aún no era tan acatado, hubo de luchar contra ese prejuicio. «¿No hay motivo para desconfiar de teorías que erigen en ley los procedimientos de un orador determinado, sea éste Massillón, Bourdaloue o Cicerón? Tales teorías nos llevarían a creer, contra toda verdad, que otros no menos ilustres, por no decir más, han vuelto la espalda al verdadero camino de la elocuencia.» Así escribe Lebarq en defensa de Bossuet. *Histoire critique. Conclusión*, p. 378.

en Italia y la Edad Media en Europa son un desierto sin voz. ¿Qué más? El cetro de los Santos Padres prácticamente no ha sido acatado. Y a la verdad, entre la perfección de formas en tiempo de Luis XIV y la bárbara incultura de los primeros siglos, entre la marcha libre y sin pretensiones de una homilía, atenta sólo a la instrucción, y el desarrollo gradual de un bello discurso, donde todo, hasta las aplicaciones, se subordina a una armonía preestablecida, ¿era difícil escoger? ¿Para qué fatigarse en remontar la corriente de los siglos? Con reverencia, sí, mas resueltamente, ¿no se podía olvidar a los Padres de la Iglesia, sobre todo desde que Dios nos había dado otros no inferiores? La cuestión, por más que parezca extraño, se planteó en el pensamiento de muchos y en los escritos de algunos (1). Massillón la resolvió en la práctica, y

(1) En los más esa pregunta no se formuló así tan crudamente, aunque en lo interior así se pensara. Todavía algunos, como Maury, lo dicen sin rebozo. Recuérdese por cualquiera Historia eclesiástica (v. gr., HERGENROTHER, t. 5, *Galicanismo)*, lo poco católicas, en el verdadero sentido de la palabra, que fueron las relaciones de Luis XIV con la Iglesia; recuérdese el triste papel de Bossuet en este punto, y véase a qué sinrazones puede arrastrar un amor nacional no bien entendido. Maury, sobre aquellas palabras de La Harpe: «Bossuet me parece ser el hombre que más honra a Francia y a la Iglesia *estos últimos siglos*», prosigue: «No se me alcanza bien lo que La Harpe ha querido decir con la limitación de las tres últimas palabras. Ningún Padre de la Iglesia puede compararse con Bossuet, en punto a elocuencia. San Juan Crisóstomo, y más aún San Agustín, sin duda fueron hombres de gran talento: pero el mal gusto del siglo en que vivieron habría bastado para ponerlos a ínfima distancia de Bossuet, aunque en la repartición de dones de ingenio hubieran sido tan espléndidamente como él enriquecidos del cielo, lo cual estoy muy lejos de creer. En mi sentir, son los Padres de la Iglesia, y no Bossuet, los favorecidos en la célebre frase de La Bruyère: «Adelantémonos a usar el lenguaje de la posterioridad: [Bossuet] un Padre »de la Iglesia.» ¡Homenaje muy honroso, por cierto, y magnífico, hecho a un Obispo en vida, y más para recibido en persona en una asamblea pública de la Academia francesa! Y todavía, después de la muerte de tan grande hombre, creo yo, que, dejada aparte la dignidad incomparable que da el título auténtico y consagrado de Padre de la Iglesia y el derecho consiguiente de ser tenido por uno de los anillos que forman la cadena de la tradición, no considerando, sino sólo bajo el aspecto puramente literario, la erudición, la dialéctica y la elocuencia de los escritores eclesiásticos, finalmente, no admitiendo en la escala graduada de la admiración para fijar el puesto entre los hombres más célebres otra mira que la medida de sus talentos individuales, creo, digo, que se podría, juzgando así a Bossuet, llamarle con no menor confianza que verdad *el primero de los Padres de la Iglesia.» (Essai sur l'éloquence de la chaire*, París, 1677, p. 440.) Entre las muchas cosas dudosas de esa nota desconcertante, una hay bien clara: Bossuet ha hecho innecesario a los oradores el manejo de los Santos Padres.

por mucho tiempo se admiró a los Santos Padres por testigos de la tradición e intérpretes del contenido revelado, no por modelos de predicación.

Y si lo particular, sólo por serlo, no puede constituírse en norma universal, ¿qué decir de una elocuencia que, por el ambiente en que se movió, por la forma que preferentemente hubo de usar y aun por los temas mismos es de lo más particularizado? (1). Sin que ésta sea una censura, no sé haya oratoria más influída del ambiente, ni más identificada con él. Léase cualquiera de los oradores españoles — atrevámonos ya a hablar así —: Fray Diego de la Vega, Lanuza, Terrones, Cabrera, Fray Hernando; sus sermones lo mismo pudieron ser dichos en Zaragoza que en Madrid: ni requieren un auditorio precisamente culto. En la oratoria francesa no es así.

En Bourdaloue, el organismo complicado y tan intelectual de sus discursos, la marcha de sus razonamientos inflexible, algo rápida en sí, más en la manera con que los recitaba (2), aquel apurar despacio los asuntos, sólo pudo florecer en una sociedad en que el espíritu razonador y semifilosófico estaba de moda. Añádase que la mayor parte de las aplicaciones son a una nobleza que no se volverá a repetir, especie de casta superior y sin contacto con las otras. La misma extensión (3) los singulariza, de suerte que su sola imitación es ya un peli-

---

¡Para qué subir tan lejos teniendo aquí al primer Santo Padre! Si Bossuet levantara cabeza, ¡cómo había de protestar! Tal vez no dudara que se perdiera la mitad de su obra, seguro de que su ingenio la hallaría de nuevo en San Agustín. Por lo demás, aun desde el punto de elocuencia sagrada, puestos en una alternativa dolorosa, no faltarían hoy quienes se resignaran a la pérdida de la Cuaresma de San Germán antes que a la de las *Enarraciones sobre los Salmos* y de la *Acción de las estatuas*.

(1) «Los oyentes hacen los predicadores, dice el mismo Bossuet en el discurso para la profesión de madame Luisa de La Vallière, y cuanto más personal y grande es el orador, más se acomoda a los oyentes.» «Muy de otra manera predicaría hoy Bossuet sobre la Muerte, el Honor, la Dignidad de los pobres; y es mucho más fácil acomodar a nuestro auditorio de hoy el sermón de un orador mediano, como el P. Lejeune, que no un sermón de Bossuet, Bourdaloue y aun Massillón.» (E. LONGUEMARE, *Bossuet et la Société Française sous le Regne de Louis XIV*, París, 1910. *Introd.*, p. 1, 2.

(2) FENELÓN, *Diál.* II.

(3) Verdad que Vieira y nuestros oradores del siglo XVII a veces son tan largos; respecto a ellos, sabemos que alargaban sus sermones al rehacerlos con el título de *Discursos predicables;* otras veces ponían cuatro o más consideraciones para que

gro. Únicamente ante un auditorio que, después de comer, daba al antiguo Profesor de Teología dos horas para que les desarrollase un punto de moral, seguro de que, a continuación, Molière les disiparía, en otras dos, cualquier inquietud, únicamente ante un auditorio así podía plantearse, probarse, discutirse y aplicarse todo un tratado que, a veces, son sus sermones. Y ha sido un error de imitación, tan funesto como pueril, continuar esos planteamientos, para cuyo desarrollo sólo se contaba con un cuarto de hora. De ahí los discursos de los tres puntos, mejor diríamos de las tres puntadas; los cuales graciosamente comparaba uno a esos pescados en que todo es cola, cabeza y espina. ¡Temed un sermón de tres puntos y veinte minutos!

¿Y Bossuet? Su carácter más blando que el de Bourdaloue por naturaleza, menos austero por profesión, más humano por cultura, digámoslo de una vez, más cortesano, se prestaba más a ser influído. La sombra del gran Rey se proyecta sobre su elocuencia y la penetra, hasta el punto de determinar una segunda manera en su estilo y en su predicación. Oigámoselo a Gandar: «¡Bossuet! En él, por primera vez, se redujeron a perfecta armonía, sin la menor violencia aparente, naturalidad y elegancia, fuerza y gracia, sobriedad y plenitud. De este modo, la *Cuaresma* del Louvre señala para él, y de un modo más general para la elocuencia religiosa de Francia, durante el siglo XVII, ese punto tan difícil de hallar de madurez y perfección» (1). Ese influjo y su naturaleza exponíala así el mismo Bossuet en su segundo sermón del Louvre: «¡Oh, Dios mío! Bien veis en qué lugar predico; y Vos sabéis lo que en él debo decir: ¡Dadme palabra sobria, palabra poderosa; dadme prudencia y vigor, circunspección y sencillez! Vos sabéis, Dios mío, cómo el celo ardiente, que me anima en servicio de mi Rey, me hace tener por una dicha el *anunciar vuestro Evangelio a este grande monarca*, y digno, por la grandeza de su alma, de oír *cosas grandes*» (2).

---

se pudieran escoger. Fray Diego Murillo parece acercarse más, en la redacción, al modo con que predicaba.

(1) Eug. Gandar, *Bossuet orateur. Études critiques sur les sermons de la jeunesse de Bossuet* (1643-1662), París, 1888, l. 2, c. 4, p. 408. Por esta razón, los ejemplos los tomaremos preferentemente de la *Cuaresma* y *Adviento* del Louvre (1662). ¡Adviértase bien!

(2) *Sobre la predicación evangélica*, pun. 3. *Œuvres*, 4, p. 191.

Luis XIV es su principal oyente: Bossuet lo sabe; y no lo olvidará ni en la elección de asunto, que a veces será únicamente para él, como en el sermón *sobre los deberes de los reyes*, ni en la marcha de sus discursos, que cortará con una alabanza (1), ni en sus más célebres peroraciones consagradas al Rey, a quien de hecho va principalmente dirigido el sermón: tal sucede en dos, para mí de los más sinceros suyos, *sobre el ardor de la penitencia* (1662) y *sobre el endurecimiento* (1669). Detrás del Rey, y abriéndose en torno suyo, el fastuoso espectáculo de la corte. Así, en su exordio *sobre la Providencia*, al considerar ese poder oculto, que ordena, no sólo los pequeños casos de la vida en el individuo, sino también los grandes acontecimientos, que deciden la suerte de los imperios, «¡Grande y admirable asunto, exclama, y digno de atención de la corte más augusta del mundo!» (2).

He ahí, si no me engaño, el influjo ejercido sobre Bossuet, a partir de 1661, y su particular naturaleza. Apréciesele como se le aprecie, en bien o en mal — yo creo que en ambos sentidos —, el influjo existe. La grandeza del Rey absoluto y la ostentación de una corte asiática, solicitaban insensiblemente su ánimo al desarrollo de temas encumbrados, en un estilo de formas puras y casi ideales. Aunque con su poco de adulación cortesana, explica muchas cosas aquel pasaje de su Discurso de recepción en la Academia Francesa: «En medio de nuestros defectos, se nos ofrece [a oradores y literatos] un gran asunto, a propósito para sostener la grandeza del pensamiento y la majestad del estilo. Dios ha concedido a nuestro siglo un Rey.....» Ahora bien, nacidas bajo tales influencias y en tal ambiente, sólo en él se hallan en su punto las llamadas *estaciones* del Louvre y San Germán. Sólo frente a un túmulo, rodeado por príncipes y princesas de sangre, o por generales vencedores, tienen toda su resonancia las *oraciones fúnebres*, lo único que muchos conocen de Bossuet, aunque no sea ni lo más sagrado, ni lo menos peligroso. El monarca y su corte influyen y determinan su segunda y más acabada manera, que se extiende hasta su predicación pastoral en Meaux. Es una elocuencia hecha para ellos (3).

---

(1) *Sobre la Providencia*, pun. 2. *Œuvres*, 4, p. 230.

(2) *Serm. cit.*, p. 219.

(3) Se ha dicho si no habría sido mejor que predicar a la corte, hacerlo al pueblo en general: hubiera sido, al menos, más conforme al uso primitivo de la Iglesia; hubiera también sido menos peligroso y no se habría escrito la *Pequeña Cuaresma*.

Y ésa es la razón íntima porque, reconociendo su gran valor, no pueden constituírsela en norma: la predicación sagrada debe ser popular, no digo precisamente llana, sencilla, no: ¿hay algo más sencillo que Bossuet, aun en los momentos más felices de sus *Elevaciones*? Popular, según el acertado análisis de Sailer (1), es la elocuencia, cuando no está hecha para una clase especial, como sacerdotes, militares, abogados, universitarios, sino que abarca el pueblo cristiano, tal cual es: y el pueblo cristiano, aun en las grandes ciudades, lo forman unos pocos hombres de carrera, muchos industriales y artesanos, empleados de oficinas, y una mayoría de mujeres y niños con la instrucción ordinaria. Así es el pueblo: y a ese pueblo ha de acomodarse la predicación, si ha de ser algo más que una hermosa audición para privilegiados. Así fué popular San Juan Crisóstomo, que no dudó en sacrificar muchas reglas de Libanio y otras más hondas de su alma dos veces helénica, por naturaleza y por instinto, para acomodarse a la instrucción ordinaria y la reforma de costumbres; su elocuencia podía ser menos perfecta, pero sería más útil. Así fué popular San Agustín, que tan hermosa victoria alcanzó de su genio, abatiendo muchas veces el vuelo de su inteligencia, hecha para las alturas, hasta rozar a los humildes, y hablando de propósito un lenguaje bárbaro, que ni la gramática respeta a veces, a trueque de ser entendido de sus africanos (2). Así fué popular la oratoria española en su siglo de oro. Predicados en grandes ciudades o ante una corte, no inferior en grandeza de linajes y en esplendor verdadero a la de Luis XIV, en conquistadores y generales y en amplitud de cultura literaria tampoco, esos sermones están pensados, no para la nobleza, mucho menos para el Rey, sino para el pue-

---

(1) Sailer, *Neue Beiträge zur Bildung des Geistliechen*, 1, München, 1809, p. 36 y ss. V. en Joseph Jungmann, S. J., *Theorie der Geistlichen Beredsamkeit*, Freiburg., 1908, n. 85, p. 120 y ss.

(2) Cujus evidentiae diligens appetitus aliquando neglegit verba cultiora, nec curat quid bene sonet, sed quid bene indicet atque intimet quod ostendere intendit.....

Quid enim prodest locupletionis integritas, quam non sequitur intellectus audientis, cum loquendi omnino nulla sit causa, si quod loquimur, non intellegunt, propter quos ut intellegunt, loquimur? Qui ergo docet, vitabit omnia verba quae non docent; et si pro eis alia integra quae intellegantur, potest dicere, id magis eliget. Si autem non potest, sive quia non sunt, sive quia in presentia non occurrunt, utetur etiam verbis minus integris, dum tamen res ipsa doceatur atque discatur integre. San Agustín, *De doctrina christiana*, l. 4, c. 10, n. 24.

blo: un pueblo, es cierto, con cabeza de teólogo y alma de rey. En Bossuet y Bourdaloue, por el contrario, la mejor parte, aquella por la que hoy viven e influyen, fué dirigida a una clase especial, la nobleza, y tal nobleza (1). Recuérdese que, atraídos por el aparato de una corte desenfrenadamente dada a la ostentación y los placeres, los nobles, abandonando sus castillos y sus tierras, giraban en torno del soberano. París era todo él nobleza más o menos en pie o arruinada: recuérdese que falta un siglo para que París vea reunirse los tres Poderes: aún la nobleza es una casta aparte. A esa casta privilegiada, que era o se tenía por erudita y sabia, hablaron Bossuet y Bourdaloue. Por eso, aunque tan perfecta y universal, como es la obra de los genios, su obra no es, no puede ser popular, ni por tanto norma de predicación.

Más me atrevo a decir: no es en todo rigor litúrgica, y *con estar dentro del espíritu litúrgico*, es la que menos participa de él. El predicador no habla de suyo, es un embajador que dice una embajada, maestro que explica su texto y educa al discípulo, pastor que apacienta y padre que familiarmente conversa con sus hijos. Aunque dueños de toda la cultura científica y literaria antigua, los Santos Padres rehusaron levantar cátedra de por sí y trazar independientemente el plan de sus discursos.

Tal es la predicación patrística ordinaria en su siglo de oro; esas homilías, entretejidas con los versículos del lector en las reuniones litúrgicas de los fieles, y principalmente en la Misa (2), son una como prolongación de la palabra divina, y llevan un sello de autoridad única.

En cambio, aquí el sermón de tema, y no como quiera, sino con

---

(1) Concuerda con Fenelón y La Bruyère, y en este punto parece exacto Paul Albert, cuando escribe: «La predicación no se dirije sino a gente de buen tono, *Honnêtes gens*, y no se enseña la religión que se supone saben ya; se les habla de la vida cotidiana y se les habla del modo que quieren que se les hable.» *(La prose*, París, 1884, p. 347.) «El sermón, prosigue, ha sido anunciado de antemano con el nombre y calidad del orador.» ¿Cuál será su lenguaje? «Será lo que el público quiera. La sociedad fría y elegante que escucha, da el tono a su elocuencia, como a las otras artes», p. 349.

(2) V. Bernardini Ferrarii, *Mediolanensis theologi. De ritu Sacrarum Ecclesiae veteris concionum*, Veronae, 1731, c. 19 y 20. En el capítulo 21, donde con un par de ejemplos de San Agustín y San Juan Crisóstomo quiere probar que se tenían también sermones después de comer, prueba que era esto una excepción y extralitúrgico.

vistas a disertación religiosa sobre un punto dogmático o moral, está completamente desarticulado de todo acto litúrgico, pues se tiene después de comer y los oyentes asisten con ansiedad: va a hablar un orador que no lleva cayado pastoral, pero que compone y declama a la usanza clásica. Hay algo, mucho, de espectáculo, aunque éste es religioso: «Una Cuaresma de Bourdaloue, escribe Longuemare, volvía cada año, como cada año volvía la temporada de bailes, la de cacerías y excursiones regias. Esa Cuaresma era esperada con curiosidad, tal vez como una diversión. Después de todo, la capilla real, ¿no era entonces, con la presencia del soberano y la declamación del orador, un espectáculo que bien valía por muchos otros?» (1). ¿No dicen esto mismo, aun tratándose del inflexible Bourdaloue, la correspondencia de madame de Sévigné con su hija y las censuras de la Bruyère en su duro retrato *El púlpito*?

¿Y Bossuet? Véase cómo termina su último sermón del Adviento del Louvre (1665): «Atención a las cosas, y no pensar tanto en el predicador. ¿Lo que se os dice tiene tan poco peso que no merezca atenderse sino por el modo con que se dice? Tantas horas de gran satisfacción, ¿por qué han de ser todo horas perdidas? ¿Por qué Jesucristo no se llevará algunas, en vez de ser un vano entretenimiento y deleite?» (2). Pero oigamos a Gandar: «En la Cuaresma de San Germán (1566) y las oraciones fúnebres (1669-1687) desplegará más abundancia, un arte más exquisito y acabado. No querría yo quitar nada a la popularidad de esas obras maestras, que dos siglos han consagrado, y sería el primero en tomar parte en *esas fiestas incomparables* que Bossuet, como ha dicho alguno [Havet, *Étude sur les Pensées de Pascal*], dará *a la imaginación y al sentimiento*» (3). ¡Una fiesta del espíritu religiosa!..... ¿Quién, si no es un degenerado, no la querría? He ahí una de las causas por que Bossuet, entre los literarios no católicos, tiene más lectores que Bourdaloue.

---

(1) L. c., p. 13.

(2) *Sobre la necesidad de la penitencia*, pun. 2, *Œuvres*, 4, p. 702.

(3) GANDAR, *Bossuet orateur*, l. 2, c. 4, p. 409.

II

GÉRMENES DE CORRUPCIÓN

Nos hemos internado en aguas peligrosas y la corriente ha empujado nuestra nave más allá de lo que pensábamos. Lo he de decir, aunque la confesión me dé vergüenza. En mis repetidas lecturas de esos dos grandes oradores, he creído vislumbrar gérmenes de corrupción y vicio radical en el sistema. Son gérmenes, nada más que gérmenes. Ahogólos, en Bourdaloue, cierta rectitud innata y un amor a la justicia, heredado con la sangre; su humildad religiosa, que una carrera de aplausos repetidos por treinta años no logró desvanecer; el trato familiar de los Santos Padres y, sobre todo, el estudio objetivo y amplio de la religión, junto con aquella severidad bondadosa que desconcertaba a sus enemigos de Port-Royal; en Bossuet, la lectura diaria de la Biblia desde sus primeros pasos en el colegio de Navarra; el estudio de los Santos Padres, singularmente de San Agustín, desde su residencia en Metz; en fin, su amplísima cultura eclesiástica y literaria, unida a una sinceridad de espíritu maravillosa. En naturalezas tan ricas no podían prosperar aquellos gérmenes, pero existen; y cuando hallen terreno más pobre, se desarrollarán en Masillón hasta inficionar la medula e íntima sustancia de la *Pequeña Cuaresma*, bajo la tersura de una forma límpida y el embeleso de un ritmo, que blandamente suspende. Hay ya, en Bourdaloue, algo más todavía en Bossuet, una tendencia al discurso académico y otra al arte puro literario — de esta última, si no es algo en las pinturas morales, no se da nada en Bourdaloue —: por la primera, nos alejamos de la manera tradicional patrística; por la segunda, se entra en la región del arte puro, que es la muerte misma de la elocuencia. Son gérmenes: descubrirlos es labor de microscopio; son tendencias; por eso esta crítica se va a tejer con hilos muy sutiles.

Se puede creer que en Bourdaloue el acoplamiento mecánico tan visible y la regularidad sistemática en las divisiones, se deben, en parte, a la refundición del P. Bretonneau (1); pero ya él debía gustar de

(1) V. GRISELLE, Introducción al primer tomo de las *Obras completas*, párr. 3. «Estado de la cuestión Bourdaloue», pp. XVIII-XLIV.

esos armazones rígidos, que impiden el libre juego de los movimientos y acercan el sermón al discurso escrito, cogido de memoria (1).

Nada hay en él que se fíe al diverso temple del auditorio; todo está trabajado en frío y pieza por pieza, hasta el punto de poderse desmontar como las figuras clásticas en los gabinetes de estudio: los varios sistemas de huesos y músculos, la red de nervios y de sangre, todo se halla a la vista, que lo podéis seguir punto por punto. Pero, ¡ah!, el hombre vivo no es así: en él los nervios esconden sus haces en su triple cilindro protector, corre la sangre, profunda en las arterias, más a flor en las venas, aunque siempre sumida en la carne; los huesos y músculos muestran su energía, pero no se dejan ver; por todo el hombre, dando unidad y borrando junturas, se extiende la piel.

He ahí el defecto de Bourdaloue: todo ese armazón debería estar oculto y velados los razonamientos; la fuerza dialéctica habría de ser menos reflejamente percibida por el oyente, quien, «viendo el arte tan descubierto, lejos de sentirse cogido y trasportado fuera de sí, como sería razón, observa fríamente el artificio de todo el discurso» (2).

Aquel segundo exordio, el estado de la cuestión, que trasciende a planteamiento de tesis, esa insistencia en poner en manos del simple fiel el hilo de un discurso, que cien veces se le ha de escapar, tal vez no haga más claro el sermón, pero al menos halaga la vanidad del oyente en verse de discípulo hecho juez (3). Esa abdicación del ma-

---

(1) Fenelón, *Diál.* II.

(2) Fenelón, *Diál.* II.

(3) Como el signo breve de una interrogación tiene una fuerza tal, que, puesto al principio y fin de una sentencia, altera, o al menos pone en conmoción un mundo de cosas, así sería interesante preguntar si del mal uso de una partecita como la proposición, depende el haberse viciado la oratoria sagrada los últimos dos siglos. Tal es mi opinión. También lo es que Bourdaloue no acertó plenamente—Bossuet a veces tampoco—a enfocar, proponer y llevar el sermón de un modo verdaderamente clásico. Ésta es gloria de Vieira, predicador incomparablemente más defectuoso, pero que, en diez o doce sermones, se ha revelado el orador moderno más antiguo y genuinamente clásico. Conviene dejar aquí traducida la célebre burla que de aquellas proposiciones hizo La Bruyère: «Tienen siempre, tales oradores, por una especie de necesidad indispensable y geométrica, tres puntos admirables, que merecen vuestra atención: en la primera parte del discurso probarán una cosa; en la segunda parte otra, y todavía otra en la tercera. Así quedaréis primeramente convencidos de cierta verdad: éste es su primer punto; luego de otra verdad: éste es su segundo punto, y por fin de otra tercera verdad: éste es el tercer punto; de suerte que la primera reflexión os ense-

gisterio católico me parece el germen de corrupción más radical y el primer paso de una como secularización de la oratoria sagrada. Los oyentes se persuaden que van a oír una disertación grave, terrible si se quiere, pero de cuya verdad y alcance ha de fallar su buen juicio. Por eso siguen los razonamientos del orador, no para instruírse y mejorar de costumbres, sino para ver si el predicador efectivamente sale airoso de su empresa, por donde el fruto se reduce a aquel precioso monólogo de La Bruyère: «¡Vaya un discurso tan sólido y admirable el que acabamos de oír! En él se han tratado los puntos más esenciales de la religión, como también los motivos más eficaces de convertirse. ¡Qué efecto no habrá producido en el entendimiento y corazón de los oyentes! Vedlos rendidos: están movidos y emocionados hasta el punto de resolver en su alma que el sermón de Teodoro es más hermoso aún que el último que predicó.....» (1). Y, como dice poco antes, ese auditorio que admira lo que no entiende, se cree instruído y satisfecho con poder decir cuál es mejor, si el primer punto o el segundo, el último sermón o el penúltimo.

Cuando el orador no sea Bourdaloue, el incorruptible, y los oyentes sepan más de la Enciclopedia que del Evangelio, el tema será puramente filosófico «sobre las pequeñas virtudes, sobre el semicristiano, sobre el lujo, el humor, el egoísmo, la antipatía, la amistad, el amor paterno, el amor conyugal, sobre el pudor, las virtudes sociales,

---

ñará uno de los principios más fundamentales de vuestra religión, la segunda otro principio, que no lo es menos, y la última reflexión otro último y tercer principio, el más importante de todos, que, sin embargo, dejamos por falta de tiempo para otra vez: finalmente, para resumir y abreviar esta división, forma un plan..... — ¿Todavía más?....., diréis; ¡qué de preámbulos para tres cuartos de hora de discurso que les quedan! Cuanto más se empeñan en desmenuzarle y esclarecerle, más se embrollan —. Sin dificultad, os creo, es el efecto más natural de todo ese montón de ideas, que vienen a parar a lo mismo, y de las que cargan sin piedad la memoria de los oyentes. Al verlos aferrarse así a esta costumbre, diríase que la gracia de la conversión está vinculada a esas enormes particiones. Más ¿cómo se ha de convertir la gente con tales apóstoles, si sólo a duras penas se les oye articular, ni se les puede seguir sin perderlos de vista? De buena gana les pediría yo tuviesen a bien, en medio de su desatentada carrera, tomar más veces aliento, respirar algo, y dejar respirar a los oyentes. ¡Discursos vanos! ¡Palabras perdidas! El tiempo de la homilía pasó: no le volverán los Basilios y los Crisóstomos.» *De la chaire.*

(1) La Bruyère, *Caracteres*, c. 15. *De la chaire.*

la compasión, las virtudes domésticas, el hacer beneficios, etc. etc.; en fin, sobre la *santa agricultura*» (1). Y «porque la rudeza de estos últimos tiempos, escribe Fenelón, ha llegado al punto de no echar de ver el orden en un discurso, si no se advierte de antemano y se hace una parada en cada punto» (2), el orador dirá bien claro lo que intenta probar, y hará un llamamiento al buen sentido y razón del oyente, el cual, así como el orador *se pone* a hacer su discurso, *se pondrá* a seguirlo, bien sentado, la cabeza altivamente entornada, bajas las cejas y vueltos los ojos como quien confronta. Pues bien: late ya esa tendencia, al discurso moral en Bourdaloue, al discurso filosófico en Bossuet.

Porque también éste, aunque menos, ha moldeado sus sermones en la norma neoclásica, y pagado su tributo a la presentación disertadora, con su segundo exordio (3). Es verdad que a veces esa orientación de la materia es un acierto felicísimo: a ella debemos los primorosos exordios *de la muerte* (1662), *de la divinidad de Jesucristo* (1665 y 1669), pero, como sistema, es una desviación al discurso, daña a la misma claridad que busca (4), y, sobre todo, tiende a viciar la sustancia de la predicación.

Así, el sermón *sobre la penitencia final* (1662), tan perfecto en su género, dice Longhaye, como la oración fúnebre de Condé lo es en el suyo, está viciado, casi me atrevo a decir, esencialmente, por la manera de presentarlo. No bastaba la división general: había que dividir lo mismo dividido. Para que comprendáis, dice, la deplorable esclavitud en que nos ponen los bienes de este mundo, «considerad lo que hará en nosotros el apego de un corazón que posee, de un corazón que usa, de un corazón que se abandona a las riquezas. ¡Oh!, ¡qué cadenas! ¡Oh!, ¡qué esclavitud! Pero vayamos por orden» (5). He ahí lo que llamo viciar el sermón: el oyente, halagado en su vanidad, se olvida que es un pecador, y se pone a seguir una discusión que se quiebra

---

(1) Maury, *Essai*, 24, p. 82.

(2) Fenelón, *Diál.* II.

(3) Esto es más frecuente en Bourdaloue, como se ha notado ya, v. gr , en el Sermón para la fiesta de Pentecostés. V. C. Bayle, *La predicación tradicional*, Barcelona, 1918, c. 14, p. 159. V. en Bossuet, *Sumisión a la palabra de Jesucristo* (1660). *Œuvres.....*, 3, p. 244.

(4) Lebarq, *Œuvres*, 4, p. 197. «Sobre el rico Epulón.»

(5) Lebarq, *Œuvres*, 4, p. 197.

de sutil; pues eso y nada más es todo el primer punto, sin apenas relieve oratorio. Verdad es que se cierra con un análisis espiritual delicado, y verdad también que la entrada al punto siguiente es una maravilla de escrito; pero he ahí también lo que pronto llamaré tendencia al arte puro literario.

Sin lo dicho, la tendencia al discurso filosófico se manifiesta en su gusto por lo astracto. Y apenas podía ser de otra manera. Es una especie de prodigio sustraerse al ambiente, y aquel siglo tenía el suyo. Para Boileau, se lee en tomo 5 de las *Ideas estéticas:* «La perfección clásica francesa está en buscar la verdad ideal depurada de todo accidente. Se ha caracterizado perfectamente esta literatura llamándola literatura *de lo universal* o de *la razón impersonal.* Ninguna otra ha dado forma tan elocuente a todos los *lugares comunes de moral* y *de política. Sermones,* tragedias, libros de máximas, reflexiones y de caracteres, todos se parecen bajo este aspecto» (1). Sí, tiene su fondo de verdad aquel juicio de un francés, aunque allá sonara a blasfemia o poco menos. «Lo vago y astracto, sustituyendo a la verdad viva, nada de detalle concreto, que, a manera de pública divulgación, haga saltar al enfermo, que se reconoce en él, contornos y formas indecisas, que dejan sólo entrever los límites de la naturaleza humana en general, nada del hombre que se quiere describir; he ahí los caracteres generales de la elocuencia religiosa del siglo XVII» (2).

Que Bossuet estuvo algo tocado del espíritu de su siglo, lo indica la defensa, no sé si eficaz, que de él hace Lebarq contra estas palabras de Rébelliau: «En los últimos sermones, que Bossuet predicó en la corte, se ha roto un tanto el equilibrio armónico de las diversas cualidades: la majestad se va agrandando, la llaneza de día en día disminuye. El acento personal, tan sensible en los sermones de su juventud, desaparece para dar su puesto a *esa manera impersonal* y *astracta,* más sublime, sin duda, pero donde el hombre, a mi modo de ver, se borra un poco: desde 1666, Bossuet es ya el Bossuet de las grandes oraciones fúnebres» (3).

---

(1) Menéndez y Pelayo, *Historia de las ideas estéticas en España* (2.ª ed.), t. 9, p. 36.

(2) V. en Lebarq, *Histoire critique.* Conclusión, p. 381, n. 1.

(3) O. c., p. 379.

Lansón, en su estudio sobre Bossuet (1), después de haberle llamado gran lógico, amigo de manejar astracciones y adorador de lo eterno y absoluto, prosigue así: «Después [de 1662], por un ulterior progreso, se eleva aún más allá de lo que se tiene por perfección. Un dominio más completo de sí, una serenidad superior, que tan sólo turban los arrebatos encendidos de la caridad, una filosofía amplia que levanta todos los asuntos, una precisión acabada, que hace descender todas las cuestiones al nivel de los oyentes, una fuerza constante sin desfallecimiento y sin fuego, más de lumbre y relieve que de colorido, acercan los sermones de las últimas jornadas de Bossuet a la belleza pura de sus mejores oraciones fúnebres.»

¿Qué hay de cierto? Tal vez un poco más de distancia y caer nosotros al lado acá del Pirineo, ayude para formarse mejor la imagen y el juicio más exacto. A mi modo de ver, es simplemente la tendencia al discurso, la cual se apunta en la elección de tema, se acentúa en el desarrollo por medio de la astracción y teoría, y se revela lo bastante por el empleo de formas puras literarias. Veámoslo por partes.

Abrase la *Cuaresma* del Louvre. Nótase ya un conato de discurso en la entrada al sermón sobre *la Providencia*, aunque felizmente el desarrollo, plenamente dogmático, aleja todo peligro. El otro sobre *la Predicación evangélica*, singularmente en la tercera parte, es una brillante conferencia apologética. El *de la Muerte*, con un vestíbulo, al que, por desgracia, no corresponde lo demás; en su primera parte es, por aquel primor de amplificación, un deleite del espíritu, más que una instrucción terrorífica del sepulcro; mientras que en la segunda, la inmortalidad del alma, tratada filosóficamente, es una transacción funesta con los ateos, que habían de dar la ley en el siguiente reinado. *Sobre laAmbición*, el solo título dice lo bastante. *Sobre los deberes de los reyes*, es más bien un brillante discurso religioso sobre los privilegios de la realeza, que Luis XIV se sabía de memoria y como por instinto.

Y todavía esa orientación a los temas filosóficos es más franca en la *Cuaresma* de San Germán (1666), como se ve por sólo los títulos: *la Libertad (Purificación)*, *el Honor*, *el Amor de los placeres*, *el Culto debido a Dios*, *la Ambición*, *el Odio a la verdad*, *la Justicia*. Casi dos terceras partes de la *Cuaresma*.

---

(1) Bossuet, París, 1891, párr. 2, pp. 80-81.

Difícil cosa no dar a tales asuntos un sesgo discursivo y razonador; al que, sin el espíritu de raza, propendía por educación y por temperamento: por educación, porque en su estudio de los Santos Padres había tomado de San Agustín el amor a la teoría, y de San Juan Crisóstomo la aplicación a la práctica, aunque en esto último adelantara menos; por temperamento, porque su naturaleza tendía a elevarse al estudio de las causas generales: recuérdese que Bossuet es el autor del *Discurso acerca de la Historia universal.*

Ese como vuelo constante que, sin del todo perder tierra, le levanta a la teoría razonadora y al discurso astracto, no parece pueda negarse con citar este o aquel pasaje concreto (1): es algo que por toda su obra se difunde y la penetra íntimamente. Ahí están la disertación sobre la naturaleza de la verdadera libertad (2), por qué el hombre busca ser grande y el honor de las apariencias de virtud (3), por qué no se halla tiempo para convertirse (4); finalmente, esos análisis penetrantes en que tanto se aventaja, por ejemplo, el del pecador que a sí mismo se engaña (5).

Y la misma tendencia a la astracción se revela también en la forma exterior, porque también es algo propio del genio francés: «Hay entre nosotros, escribe Fenelón, tan grande miedo de parecer humildes en el estilo, que ordinariamente somos secos y generales en la expresión. Tenemos en esto una falta de urbanidad, parecida a la de ciertas gentes de provincias, que pecan de cultas. No se atreven a decir cosa que no les parezca exquisita y entonada. Son siempre afectadas y creerían rebajarse demasiado llamando las cosas por su nombre» (6). Esto, que coge de lleno a Massillón, roza algo a Bossuet en lo de las expresiones generales; y es que, según Nisard, «el buen sentido, el orden, la proporción, la expresión elocuente de las verdades generales,

---

(1) Sin negar que en muchos pasajes lo sea, no logra, creo yo, Lebarq vindicar del todo a Bossuet de la nota de «inmóvil en su majestad», *Histoire critique*, pp. 380-81.

(2) *La Purificación* (1666). *Œuvres*, 5, p. 4 y ss.

(3) *Sobre el Honor* (1666), punt. 1. *Œuvres*, 5, p. 47 y ss. V. punt. 2: «Para esto es necesario filosofar un poco sobre la naturaleza del mal», p. 53 y ss.

(4) *El rico Epulón.* Segundo punto. *Œuvres*, 4, p. 203 y ss.

(5) *Sobre la integridad de la penitencia* (1662). *Œuvres*, 4, p. 337 y ss.

(6) Fenelón, *Diál.* II.

el arte de decir en modo elegante lo que todos dicen, son el carácter de la literatura nacional en el siglo XVII» (1).

Se disputa si el estilo y forma de Bossuet es concreto y realista, o astracto e ideal; lo cierto parece (2) que es una mezcla única; a veces la expresión y la palabra son determinadas y concretas, pero la concepción, como que los eleva y sublima, es como la evaporación de la materia; él, con su ardor lírico, la levanta y resuelve en una nube real, que su hermosa imaginación hiere y tornasola: de ahí que su oratoria tenga tanto de deleite estético puro (3); de ahí que sus muertes inspiren tan poco horror.

Y es que en ese transportar el asunto a un plano superior, le despoja de todo lo que podía herir. Son tormentas cruzadas por relámpa-

---

(1) *Ideas estéticas*, 9, p. 8. Coincide Brunetière: según él, «se pueden distinguir tres maneras en su elocuencia. La primera (1653-1658) es más bien didáctica teológica. La segunda (1659-1670) es principalmente *filosófica y moral:* es la de sermones *sobre la Ambición*, *sobre la Muerte*, *sobre la Providencia*, *sobre el dilatar la conversión*, *sobre el Honor*, *sobre el Odio de los hombres a la Verdad*, *sobre los Deberes de los reyes*, *sobre la Justicia*.....» «Nada más cristiano que el lenguaje del orador, o, mejor dicho, nada más católico; y sin embargo, nada más laico, quiero decir, nada más universalmente más profundamente humano. El estilo más abundante, más flúido, menos cortado de citas latinas y menos mezclado de términos de escuela, es más puro, menos *realista*, tal vez más elevado que en los *primeros sermones*. Finalmente, la tercera manera es más difícil de caracterizar, la podríamos llamar homilética.» *Études critiques sur l'histoire de la Littérature Française* 6ª serie, 1899. Bossuet, párr. 2, pp. 216-217.

(2) No se olvide que tratamos de Bossuet orador, y principalmente del Bossuet orador de 1662 a 1669. A partir de este año, en que es nombrado Obispo de Condom (setiembre 1669), su predicación toma un carácter más práctico (v. el sermón de la Inmaculada) (1669), y más concreto (v. los extractos de su predicación pastoral en Meaux) (1681-1704). A esta última etapa pertenecen las *Meditaciones sobre el Evangelio* y las *Elevaciones sobre los misterios*. En la primera de esas obras, sobre todo, ha triunfado el término propio, concreto y realista. El escritor llega aquí a su plena madurez.

(3) Así lo confiesa Lansón, conocedor de Bossuet, a quien ha estudiado por separado. «Cruza por esas exposiciones del dogma y por esas descripciones de la moral toda una poesía pintoresca o dramática, poesía de oda, de misterio, y el vigoroso lógico de Navarra nos hace a veces pensar en Dante o Milton. Complácese en dar amplitud de símbolos a los personajes y hechos de la Escritura, y en ellos derrama toda la riqueza, en ellos toda la virtud *universalizadora de su pensamiento*. Podríase decir que *su método es menos analítico que sintético, menos sicológico que filosófico y sensible a la vez: metafísica y poesía. (Histoire,* IV parte, l. 3, c. 6, p. 581.)

gos verdaderos de las que, sin embargo, no se desprende el rayo; hágase la prueba en el primer punto del sermón de la *Muerte:* Léase la descripción de la brevedad del tiempo — especie de cántico lírico sobre un tema que hará célebre Pascal —, descripción que se repite en el sermón sobre la *Necesidad de penitencia:* habéis terminado vuestra lectura sin una contracción en el rostro, sin la menor nota de inquietud en el alma. Es que la fuerza creadora ha sabido dar tales lejos a la muerte, que es un placer asistir a sus mismos estragos. Aun cuando parece vibrar su espada para herir, no hay que asustarse: Bossuet sólo conoce la sangre de las batallas por los cuadros de las galerías de Versalles; su espada pocas veces hace más que rozar la piel.

Apuremos el análisis por si llegamos a sorprender el secreto. En su *sermón sobre los sufrimientos*, del que se nos ha trasmitido copia muy interesante por uno de sus oyentes, exponiendo cómo no hay virtud cierta sin sufrimientos, escribe: «¿Qué puede esperar un soldado a quien su general no se digna probar? Al contrario, cuando lo ejercita en empresas trabajosas, le da ocasión de pretender. ¡Oh, piedad delicada que no has gustado jamás la aflicción!, piedad criada a la sombra y el reposo. Óigote discurrir sobre la vida futura: pretendes corona de inmortalidad, pero no debes alterar el orden del Apóstol. *La paciencia obra la prueba*, y *la prueba la esperanza.* Si, pues, esperas la gloria de Dios, ven que te someta a la prueba que Dios tiene fijada a sus servidores. Mira, es una tempestad que se levanta, la pérdida de los bienes, un insulto, una contrariedad, una dolencia. ¡Cómo!, murmuras, te quejas, ¡pobre piedad desconcertada! No puedes sostenerte, ¡piedad sin fuerza y sin fundamento! ¡Ah, nunca tú mereciste el nombre de piedad cristiana!; no eras sino vano simulacro, no eras sino oropel que relumbra al sol, y no resiste el fuego y se desvanece en el crisol. No sirves sino para engañar a los hombres con vanas apariencias: pero no eres digna de Dios, ni de la pureza del siglo venidero» (1). Una cita más: «No son la caridad y la justicia las únicas que

(1) *Sobre los sufrimientos*, punto 11; *Œuvres*, 4, p. 67. Véase otro modelo de aplicación práctica que por la forma literaria tan exquisita pierde su eficacia: «Así que, si alguna vez notamos en un discurso, ¿cómo lo diré yo?, algo de incisivo, que abriéndose por las tortuosas vías de nuestras pasiones tan complicadas viene a poner, no por casualidad, sino por una secreta dirección de la gracia, la mano en nuestra herida, y a buscar, en el momento oportuno, en lo hondo de nuestro corazón, aquel peca-

se quejan de la vanidad: quéjase igualmente el pudor, en el que la vanidad causa ruinas increíbles. ¡Beldad sencilla e inocente, que comienzas a entrar en el mundo!, aún tienes honestidad, pero al fin deseas figurar: miras con envidia a las más ricamente ataviadas. Sabe que esa vanidad, que te parece inocente, maquina de lejos contra tu honor, te tiende lazos, te deja a descubierto frente a la tentación y da prisa a tu enemigo. Guárdate de cebo tan peligroso, apresúrate a poner tu honestidad bajo la guarda de la modestia» (1).

He ahí su estilo: el pensamiento, concebido concretamente y expresado en parte con términos concretos, de pronto, merced a un par de vocablos astractos, pierde suelo, se eleva y envuelve en una forma que tiene ya no poco de ideal: llama, sí, a las cosas por su nombre, pero las simboliza, las viste de alegoría; no dice: «Hombres que deseáis ser tenidos por piadosos, no os engañéis», sino: «¡Oh piedad!» No dice: «Pobres jóvenes que entráis a vivir», sino: «¡Beldad sencilla e inocente!» La aplicación se hace fuera del oyente, en una figura o símbolo: los golpes ahí duelen poco; hasta se ven con gusto. Este uso, frecuentísimo en Bossuet, justifica la frase de un escritor: «No le pidáis que baje, no puede.» Tiene razón: sin dejar de ser concreto, es muy poco práctico. En la *Cuaresma* del Louvre, el único sermón de aplicaciones particulares es el de la *Integridad de la penitencia;* el mismo sobre *el Ardor de la penitencia,* un tesoro de sentimiento y verdad, se mantiene en una exhortación expositiva. Falta algo de medicina pastoral aplicada; da la impresión de esos doctores que, de pie ante el enfermo, trazan un diagnóstico bien razonado, disertan que es una maravilla, sobre el curso y síntomas de la dolencia; pero detenerse a aplicar la medicina, por demás es pedírselo: no saben (2). Así es Bossuet;

---

do que escondemos, entonces, señores, es cuando debemos atentamente escuchar a Jesucristo, que viene a turbar nuestra falsa paz y pone la mano derechamente sobre nuestra herida: entonces es preciso tomar el consejo del Sabio, y aplicárnoslo todo a nosotros. Y si el golpe no ha profundizado lo bastante, tomemos nosotros la espada y hundámosla más aún. ¡Quiera Dios penetre tan profundamente, que el golpe llegue a lo más vivo, y el corazón sea destrozado por la compunción, y la sangre de la herida brote por los ojos: y al decir sangre, quiero decir las lágrimas, que San Agustín, con tanta elegancia, llama *sangre del alma! (Sobre la predicación evangélica*, punt. 11, *Œuvres*, 4, p. 186.)

(1) *Sobre el Honor. Œuvres*, 5, punt. 1, p. 51.

(2) Por esta misma razón, Bossuet es poco instructivo: presupone al auditorio

compáresele con San Agustín, mejor aún, con San Juan Crisóstomo; y, si se quiere algo más moderno, caréense el tercer punto de *El rico Epulón*, de Bossuet, con la homilía segunda de Fray Diego Murillo sobre el criado del Centurión. Y nótese que los pobres son los que más lograron abajar el vuelo de Bossuet al terreno práctico. Sin embargo, a no saber, por otra parte, que muy de propósito había estado entre ellos, en la escuela de San Vicente de Paúl, se diría que únicamente desde el coche había visto a los miserables que morían abandonados junto a los castillos señoriales, mientras el sencillo franciscano ha hecho con ellos su camino a pie, y escuchado sus quejas y las injusticias de sus amos (1). Cuando queráis dar una fiesta sagrada a vuestro espíritu, leed la *Cuaresma* del Louvre o San Germán; pero cuando queráis instruir a un pueblo y salvarlo, predicadle la doble *Cuaresma* de Fray Diego Murillo, menos artística, menos sublime, fascinadora y

---

sabedor de los mandamientos, de su fuerza y alcance; no hay en su obra aquel curso de doctrina cristiana, metódicamente expuesta, que Fenelón echaba de menos. En vano buscaréis en Bossuet una explicación tan práctica como aquella de Fray Diego Murillo sobre la *Fe viva*, en la primera *consideración* de la primera homilía sobre el criado del Centurión. Se suele traer como defensa de Bossuet en este punto aquella frase del exordio de la Inmaculada: «La utilidad de los fieles es la ley suprema del púlpito.» ¡Muy bien dicho!, pero esa frase es ya del 9 de diciembre de 1669, recién nombrado Obispo: explica, a lo más, su predicación anterior, que, realmente, es más evangélica; pero el orador que se estudia y se lee es anterior a esa fecha, si se exceptúan dos o tres piezas. Por lo demás, ese sermón de la Inmaculada no es precisamente el que se suele citar más. Me parece muy exacto el juicio de Hatzfeld: «La instrucción religiosa, dada por Bossuet, es más general, no se para en pormenores, señala ampliamente y a grandes rasgos los caracteres esenciales de la doctrina cristiana, habla al pueblo cristiano desde lo alto.....» «Bourdaloue desciende a las aplicaciones, sus enseñanzas son más prácticas, baja al pormenor de lo que conviene a la necesidad de sus oyentes, a la condición particular de cada uno, al estado de su conciencia, a las dificultades que la aprietan, a las tentaciones que le asaltan.....» *Más alta y más sublime la predicación de Bossuet, permite al oyente olvidarse de sí, desprenderse de sí para escuchar enajenado al elocuente intérprete de la doctrina cristiana evangélica. Bourdaloue, Sermones choisis* par M. Adr. Hatzfeld, París, 1884, p. xxi.

(1) En la última *consideración* baja a cosas tan concretas como éstas: «Créanme, señores, y ejerciten por sí mismos las obras de caridad, y, particularmente, en las personas de su propia casa. Acuérdense que aquella mujer fuerte y noble, de quien dice el Espíritu Santo tantas alabanzas, entre otras cosas que dice de ella, una es que se levantaba de noche y aparejaba el almuerzo para las criadas..... Y no por eso se le caían los anillos ni perdía la autoridad y nobleza.» (*Discursos predicables*, Zaragoza, 1605, t. 1, p. 116.)

grandilocuente, pero más instructiva, más práctica, de no menor contenido escriturístico y teológico y en un estilo natural y elegante, de una ingenuidad verdaderamente franciscana. He ahí algo que no podría daros Bossuet; algo le falta, mejor dicho, algo le sobra: le sobra la tendencia latente al discurso académico, que le ha merecido esta censura de nuestro crítico: «Todo giraba en torno de Luis XIV. Hasta la oratoria sagrada se había hecho cortesana, y, más que de repartir el pan de la palabra evangélica a los pobres, a los humildes, gustaba de entonar pomposos panegíricos sobre las tumbas de los reyes. La oración fúnebre, género híbrido y mucho más profano que religioso, tolerado por la Iglesia más bien que nacido dentro de ella, fué la expresión natural de este consorcio y alianza entre la Iglesia galicana y la monarquía absoluta» (1).

Toda la perfección literaria no ha podido desviar ese anatema: porque la realización del arte puro no se da en el púlpito sin muerte de la elocuencia, cuyo fin no es el deleite estético, sino la utilidad de los fieles. Ahora bien, la belleza persigue a Bossuet. En San Agustín gusta de la flor del pensamiento, de la flor del corazón. En la misma Escritura, en que fué tan versado, raras veces estudia un capítulo o punto doctrinal. Si usa un texto (2), no es muchas veces tanto para probar algo, como para buscar el hilo con que tejer sus análisis sicológicos, o para tomar vuelo en sus grandiosas amplificaciones. De ahí su preferencia por el Antiguo Testamento. De ahí que el mismo Evangelio no le explica, sino le canta. Se ha dicho que el siglo XVII en Francia ha tenido en Bossuet su único poeta lírico. Así es: las verdades de la religión católica, los *Misterios*, sobre todo, de la vida de Jesucristo y de la Virgen, han vibrado en su alma de una manera tan

---

(1) *Ideas estéticas*, t. 9, p. 33.

(2) Generalmente hablando, el texto citado y no comentado, sino simplemente aludido, sólo sirve para dar al discurso un matiz literario y al oyente culto el placer de un recuerdo y al público cristiano un enigma: el texto debe traerse o como explicación o como prueba de autoridad. Ese abuso de la alusión, muy notable en Massillón, se ha pretendido, bajo pretexto literario, justificarlo en la segunda manera de Bossuet. «La alusión [a la Escritura] es de un arte más sabio y más acabado que la citación propiamente dicha. Por eso Bossuet la emplea más a medida que su talento se perfecciona. Los más hermosos ejemplos se hallan quizá en las *Oraciones* fúnebres. (R. DE LA BROISSE, *Bossuet et la Bible*, París, 1890, c. 3, p. 2, p. 158.) He aquí una alabanza que hiere: el principio en preceptiva de oratoria sagrada, es insostenible.

espontánea y tan ungida a la vez, que no ha sido después superada; tarea imposible recoger pasajes literarios que sólo él ha escrito; habría que trascribir gran parte de las *Elevaciones* y *Meditaciones*, muchos de sus *Misterios* y *Oraciones* fúnebres enteras. He ahí una gloria que nadie le disputará, y por la que Bossuet será siempre modelo ventajosísimo para la formación literaria; pero he ahí también un germen de corrupción de la oratoria sagrada.

Repitamos una vez más que ni en él ni en Bourdaloue se desarrollaron dichos gérmenes; pero existen, y pronto los veremos viciando un natural privilegiado.

III

LA PERVERSIÓN DE UN SISTEMA

¡Masillón! De la antigua gloria hoy apenas si le queda más que el nombre. Pudo alzarlo, como bandera, el jansenismo, que explotó el prestigio del Obispo de Clermont, mal anclado en Teología, y llevado de una dulzura a un rigorismo extremado; pero el jansenismo, herido con el mismo rayo que el Sínodo de Pistoya, vivió arrastrándose hasta los días del Concilio Vaticano, y allí pereció con las reliquias del galicanismo. Pudo también el filosofismo, sin miedo a convertirse, tener en su mesa, a la par de la Enciclopedia, algunas obras del célebre oratoriano, en que apenas alienta el Evangelio: pero nuevas modas filosóficas han hecho olvidar las blasfemias de Bayle en su *Diccionario*, y las muecas impías de Voltaire; finalmente, pudo, en aquella peste del *estilo noble*, estimarse como algo definitivo esa manera entonada, que no pisa el suelo; ese estilo trasparente, aunque sin fondo, tan prolífico de palabras como pobre de giros y de ideas; pero los días de las pelucas postizas y empolvadas pasaron; y la crítica, que ha preferido la bárbara jerga de la *Canción de Roland* a la fría corrección de la *Henriada*, busca, sobre todo, el vigor del pensamiento, la huella del alma. Por eso la *Pequeña Cuaresma*, de cortes dorados, ha caído de la mesa de los filósofos y no luce sobre el tocador de las damas de la Regencia. De donde no ha caído es de la mesa de nuestros jóvenes oradores. Les fascina la amplitud aparente del asunto, la amplitud, más aparente, del período, que, por un caprichoso espejismo de frase, lanza mil cambiantes sobre un pensamiento; y, más que nada, les fas-

cinan esos cuadros, sustituyendo a las pruebas, de tonos apaciblemente blandos unos, otros cruelmente exagerados, muchas veces discordes con la realidad, casi siempre ajenos a la predicación sagrada.

Aun reconociéndole sus dotes — lo contrario sería estrechez o injusticia —, todavía es género de piedad y cultura herir los pies de barro de la estatua: nunca el juicio será suficientemente duro para evitar todo peligro de imitación. La parte de oratoria perteneciente al siglo XVII la ha estudiado el P. Longhaye, y pocos podían hacerlo como él; he aquí resumido su estudio:

«Talento rápido, fino, ingenioso; imaginación flexible, más bien risueña, capaz, con todo, de cuadros enérgicos y sombríos; sensibilidad móvil, dulce y tierna, natural perspicaz, delicado, a propósito, por lo mismo, para la ciencia del corazón; natural elegante, noble, generoso, hecho para insinuarse y seducir; natural feliz y fácil, de donde le venía aquella rapidez y abundancia florida, «la urna de perfumes que se »derrama», como delicadamente ha dicho Sainte-Beuve; con tales dotes, el orador está seguro de agradar, y en posesión de magníficos recursos de acción.»

«Pero esa facultad opulenta de su imaginación y sentimiento se mantuvo siempre sujeta al orden y buen gusto, reinante entonces, como en toda época verdaderamente clásica. No es Massillón el declamador falso e insípido, que va a pulular el siglo XVIII; ni tiene esos arrebatados febriles e intemperancias enfermizas, que muchos toman hoy por elocuencia: hay en él colorido sobrio y pasión tan viva como equilibrada. Eso es lo que le hace, no raras veces, pintor de caracteres, y algunas, grande orador» (1). He ahí el Massillón de las *Conferencias* y *Discursos Sinodales*, el Massillón de la *Gran Cuaresma:* natural hecho para agradar, natural hecho para emocionar; no dice para persuadir (2).

---

(1) *Histoire*, 4, V parte, c. 5, p. 361.

(2) Brunetière, en su estudio literario sobre Massillón, dice así: «Massillón es un predicador sensible. Como Fenelón, tiene sublimes estremecimientos, lágrimas repentinas y suspiros inesperados. Desprovisto de fuerza para cambiar las convicciones, se apresura a seducir los corazones. Bien digo seducir y no persuadir. Convencer es, como dice Bossuet, o abatir, o cambiar irresistiblemente la razón. Persuadir es interesar las pasiones en hallar buenas y sólidas las razones que se les proponen; mientras que seducir es atraerse aquellos mismos cuyas pasiones no se pudo remover bastante

El retrato así en boceto, aunque cariñosamente trabajado, no da, como se ve, precisamente un predicador; y todavía pierde, visto en detalle. Apláudese aquel don de emoción que, con cierto dramatismo, hizo célebre el final del sermón *sobre el corto número de los escogidos*. Pero aún en ése hay algo que vicia radicalmente su oratoria, y es la endeblez doctrinal.

Primeramente, como se ha dicho, el marcado sabor de apología, sobre todo filosóficomoral, es ya una desviación; pero puesto en ese terreno, descubre, sí, bien la parte vulnerable del error; mas, al establecer los motivos de credibilidad, el apologista no se sostiene (1). De la Escritura apenas usa, y, cuando lo hace, es en forma de alusión o en frases muy cortas, tomadas con preferencia del Antiguo Testamento, más como adorno que como prueba (2). El dogma le toca muy raras veces, y la moral que predica — en esto se distingue de Bourdaloue — es una moral no basada en el dogma, sino en la pura naturaleza (3). Para Masillón aún no se ha predicado el *Sermón de las Bienaventuranzas*. Y aun en esa moral, que es su fuerte, no es profundo; sus pinturas son diluídas, uniformes, no es, sobre todo, exacto; recuérdese las exageraciones del sermón *sobre el corto número de los escogidos*, la dura imagen, que hace de Dios, riéndose del pecador moribundo (4). Nada se diga del sermón sobre las *Disposiciones para comulgar* (5).

Añádase lo vulnerable de sus planes: divide por dividir, cree en ello poseer el alma del método, y sólo ha cogido la apariencia de una fórmula. Porque a veces, las partes no responden a la división, y otras, la enunciación es oscura o tocada de algún otro vicio lógico (6). ¡Lógical He ahí lo que buscaréis inútilmente. Es la suya superficial, incompletos son sus razonamientos; y, para colmo, no raras veces a sí propio se contradice (7). Entonces, diréis, ¿vivirá por el estilo? Por el estilo

---

profundamente, ni sojuzgar la inteligencia.» *(Nouvelles Études critiques*, 2.ª serie[4], 1893. *L'éloquence de Massillon*, pár. 3, p. 117.)

(1) O. c., pp. 382-383.
(2) O. c., pp. 385-386.
(3) O. c., pp. 384-385.
(4) *Sobre la Impenitencia final.*
(5) O. c., p. 389.
(6) O. c., p. 366.
(7) O. c., p. 368.

Massillón es un retórico, no en el mejor sentido de la palabra: de él se ha dicho que es un gran amplificador, y ésa es su mayor censura, pues lo que amplifica no es la verdad cuyo interior os abre, sino el vestido es lo que amplifica y extiende; es una tautología encubierta por una prodigiosa variedad de palabra, cuya falta de sostén descubre la lectura en alta voz (1). El *Preciosismo* no había muerto a los dardos de Molière, ni de Boileau; y de Fléchier, que le acogió en el púlpito, pasa, por Massillón, al siglo XVIII, tocado ya de cierto barniz teosófico. Massillón se muestra muy solícito del llamado estilo noble, desdeña la palabra exacta, concreta y lisa (2): el término más astracto es el más literario. En su boca la Iglesia se llama *templo*, los criados resultan *esclavos*, las faltas son *crímenes*. Su triunfo es la prátrasis; rodea por evitar la palabra propia, halaga el oído, y desvanece la idea en un haz de luminosos cambiantes, cruzados por el epíteto vago, pomposo y resonante.

Nada añadiremos a este juicio, si no es un ejemplo por vía de nota (3).

---

(1) «¿Por qué no he de confesar que un día perdí en esta prueba de leer en alta voz uno de los más vivos entusiasmos de mi juventud? Un escritor, que ponía en primera fila, bajó para mí a un lugar secundario. No dejo, por esto, de admirarle; me parece siempre patético, elocuente: pero no figura ya entre los grandes dioses: Massillón. Junta este escritor a una admirable riqueza de palabras, una increíble pobreza de giros. Su diccionario es magnífico; su sintaxis estrecha y limitada.....» (E. Legouvé, *El arte de lectura*, trad. de Ferré, Madrid, 1812, 2.ª parte, c. 4, p. 88.)

(2) Ese horror a decir las cosas concretamente y por sus nombres, se manifiesta de un modo pueril en el sermón primero de su *Gran Cuaresma:* «Os pregunto: Si todavía esos tales mortifican su cuerpo y pasiones, será o por lo largo de la abstinencia, o por lo ordinario de los manjares que toman, o por la frugalidad que en su comida observan. *Perdonad* baje a esos pormenores: *aquí es indispensable: pero no abusaré.*» Y poco más abajo: «Para no sentir el ayuno — lo diré, ya que vosotros a ello me obligáis, como también a bajar a pormenores que desdicen de este asunto de las grandes verdades de la religión — .....» (Punt. 2, p. 11.) ¡Cómo habría Massillón leído el Evangelio, que baja a esos detalles y a otros más vulgares, si se quiere, y que no desdecían de los labios de Jesucristo! Digamos, de paso, que ese sermón, a vueltas de algunas inexactitudes doctrinales (punt. 1, Sobre la validez de la dispensación, p. 204), y de ciertas exageraciones, tiene el defecto capital de proponer que tratará de la obligación — se entiende grave —, y luego más bien trata del espíritu y modo como que se ha de ayunar.

(3) El primer sermón que abre sus obras y su predicación (edición de 1745, reproducción de 1846), «Sobre la bienaventuranza de los justos», indica bien que, ya en

Lo que nos importa ahora es ver a qué abismos puede llevar un sistema. Porque el fin de Massillón es de lo más triste.

Los gérmenes de corrupción, la tendencia al discurso filosófico-académico y al arte literario, aunque muy pobre, cogen, como un cáncer, toda la *Pequeña Cuaresma.*

Confieso que pocas obras he leído con más rebeldías de la voluntad: a la falta absoluta de contenido, se juntaba una amplificación uni-

---

sus comienzos, estaba mal orientado. Véase, para convencerse, un esbozo *de las ideas y del modo de probarlas:*

Exordio. — Dios y el mundo ponen la bienaventuranza en cosas muy distintas. (Comienzo digno y muy bien desarrollado.)

Proposición. — Los justos, no los pecadores, son los que en el mundo poseen la bienaventuranza, porque ellos, no los pecadores, tienen:

División..... { *a)* en las luces de la fe algo que *endulza las penas.* / *b)* en *las dulzuras de la gracia, paz de corazón y suavizamiento de los trabajos.*

Nótese: 1.º Se altera el espíritu de la Iglesia, que celebra principalmente la bienaventuranza de los santos del cielo. 2.º Se plantea una tesis de ética natural, como lo haría Catón de Útica o Séneca el filósofo. 3.º Esa tesis ni es eficaz en sí, pues San Pablo ha dicho que, sin la resurrección gloriosa, el cristiano sería el ser más desgraciado, ni para aquella sociedad tenía fuerza alguna. 4.º Se presiente la mezcla de las dos partes, algo que *endulza las penas* y *dulzuras de la gracia.*

Primera parte. — La fe endulza todas las penas, porque mirando:

A) *El pasado*..... { *a)* el pecador halla motivo de tristeza: *** voz de la conciencia. / *b)* el justo motivo de alegría: Dios le ha mirado con piedad.

B) *El presente.* — Ambos ven el mundo (descripción)..... { *a)* inconstante.. { *a)* ¡qué amargura para el malo! / *b)* ¡mas, para el bueno!..... } / *b)* injusto..... { *a)* ¡qué de injusticias para el malo! / *b)* ¡mas, para el justo!..... } / *c)* censurador.. { *a)* ¡qué interpretación de los hechos, qué difamaciones para el malo!..... / *b)* ¡mas, para el bueno!..... }

C) *El porvenir*.. { *a)* ¡para el bueno!..... / *b)* ¡mas, para el malo!.....

Nótese la uniformidad y pobreza de las pruebas y de la amplificación. Como dice al empezar la segunda parte, su intento es oponer la triste situación, aquí abajo, de

forme de cosas, que todas las recordaba haber hallado en el primer sermón, aunque con diversas palabras; desde luego, al fin, en la súplica obligada por el *tierno niño*, a los dos sermones podía adelantarme al orador. Es la *Pequeña Cuarema* (1718) un juguete oratorio para un niño de apenas ocho años, rodeado de grandes. Tres circunstancias de esas que vician esencialmente una acción. Un juguete no es para en manos de un obispo designado: si se quería hacer un tratado *de principe regendo*, fuera en su cuarto a solas, y no de roquete, en el púlpito. ¿No veía el inconveniente de dirigir a un niño, incapaz de seguirle, dos sermones enteros, y de los otros ocho, parte al niño, parte a los *Grandes*? ¡Las virtudes de los *Grandes*, los vicios de los *Grandes!* De tanto oírlo debieron llegar a creerlo muchos de aquellos *Grandes* arruinados, que por la gran cloaca de Versalles habían de ir a parar al tajo de la guillotina. Ante el sacerdote no hay grandes ni pequeños,

---

los pecadores frente a la dichosa de los justos: *hacer un paralelo*. He aquí su forma habitual de probar.

Segunda parte. — Las dulzuras de la gracia calman las pasiones y suavizan los trabajos:

- A) *Consuelos interiores*.....
  - *a)* paz del corazón.....
    - *a)* el pecador no la tiene, *le persigue la conciencia con remordimientos.* ***
    - *b)* ¡pero el justo!.....
  - *b)* amor.....
    - *a)* en el justo el amor todo lo suaviza.....
    - *b)* pero el pecador, ¡qué vacío en su corazón! *** ¡qué intranquilidad de conciencia!
- B) *Consuelos exteriores*.....
  - *a)*.....
    - *a)* Sacramentos y ejemplos de los santos para los justos.....
    - *b)* ¡mas, para los pecadores!.....
  - *b)*.....
    - *a)* la lectura de los libros santos para los justos.....
    - *b)* ¡mas, para los pecadores!.....

Nótese en el signo *** que se trata tres veces de algo parecido; nótese la debilidad cada vez más aparente en la amplificación y la futilidad de las pruebas, o, mejor, la ausencia de ellas. Conjetúrese qué riqueza y variedad de estilo puede haber, si el estilo es algo más que un sonido agradable.

Peroración. — Interpreta un pasaje de la Sabiduría (Sab., V, 7-17) y dice que allí no se da cierta razón, que abiertamente se da (véase v. 9).

sino fieles que enseñar y corregir. Pero estaba de Dios que aquel pueblo había de ser adulado aun en las reprensiones. Así, tan de raíz está viciada la *Pequeña Cuaresma.*

La Sagrada Escritura raramente viene citada, y eso en el Antiguo Testamento: los Salmos, el libro de los Reyes, la Sabiduría. En sólo el panegírico de San Juan Bautista, de Fray Hernando, se halla el doble de Escritura que en toda la *Pequeña Cuaresma.* Pieza hay que se diría escrita por un Séneca menos ingenioso, a no ser por cierta cita de San Juan; pero no hallaréis más: los otros tres Evangelistas son citados una vez, lo mismo que Salustio; de los Santos Padres, sólo un pasaje de San Ambrosio hallaréis y una alusión a San Agustín (1).

Lo sagrado de la materia por los títulos se adivina: *El ejemplo de los Grandes*, *las tentaciones de los Grandes*, *el respeto a la religión de los Grandes*....., ¿a qué seguir? Hay algo de megalomanía. No conozco obra de menos fondo. Una explicación de la letra por Terrones, un par de *consideraciones* de Vega valen, teológica y escriturísticamente, más que toda la *Pequeña Cuaresma.* No os deslumbre la división: ya lo habéis oído, divide por dividir; leedla dos veces y dejad el sermón, en el cual, por toda prueba, os repetirá, más ampliadamente, que esas tres partes se cumplen en los *Grandes* (2).

---

(1) Los pasajes de la Escritura o de los Santos Padres son, generalmente, muy breves, de cinco o seis palabras; y sin contar algunos que están repetidos, ni el texto, son, por mi cuenta, cuarenta y uno. *Sab.* 8; *Salm.* 6; *Prov.* 5; *Job.* 5; *Est.* 2; *Rey.* 1; *Par.* 1; *Jud.* 1; *Eclesiást.* 1; *Is.* 1; *San Juan*, 3; *San Mat.* 1; *San Luc.* 1; *San Mar.* 1; *Mac.* 2; *San Agus.* 1; *San Ambr.* 1.

(2) Véase, por ejemplo, *Sobre la desgracia de los Grandes, que abandonan a Dios* (tercer Domingo de Cuaresma).

Exordio. — El espíritu mudo de que habla el Evangelio es símbolo del espíritu inquieto de los nobles, cuando abandonan a Dios.

División. — La felicidad que todos anhelan, y más los Grandes, está siempre más alta que toda elevación. Sin la virtud y temor de Dios la grandeza hace más desgraciados, porque sin Dios:

1.º Las pasiones son más violentas en los *Grandes*.....
- *a)* la sensualidad. — Breve y pobrísima explanación de quince líneas.
- *b)* la ambición — más pobre aún.
- *c)* la envidia — otras diez líneas.
- *d)* otras pasiones — insaciables.

2.º Porque el hastío en ellos es mayor: todo les cansa; en cambio, el justo, ¡qué goces tan sencillos! Aquí, ocho líneas de estilo primorosas. Pero nada más. 3.º Porque

No sé de mayor insulto a la razón. Pero ¡qué razones se iban a dar a una criatura de siete años! Así, se las ha de sustituir por cuadros dispuestos simétricamente de dos en dos, vicio y virtud, copiados con una buena fe que asombra. La fuerza del ejemplo de los *Grandes*, el ansia de placeres en los *Grandes*, el falso honor de los *Grandes*, la envidia, la lisonja y adulación de los *Grandes*, el enojo, el aburrimiento, el capricho, hasta la afabilidad de los *Grandes*, de todo eso hallaréis un mar de pinturas de diez o doce líneas; pero más que nada hallaréis verdad, ¡mucha verdad!, y poco Evangelio; ¡religión!..... y poco cristianismo; lo que no hallaréis es oración, ni mandamientos, ni sanción eterna, ni misas, ni días festivos, ni confesión y comunión, ni diablo que tienta, ni ángeles que guardan: de eso ni los nombres siquiera.

La capilla real donde Massillón predica, tiene las paredes más frías y desnudas que un templo protestante. Un viento glacial, iconoclasta, ha extinguido la lámpara, clavado el sagrario, helado el alma. Sobre esta *Pequeña Cuaresma* parece haber caído la maldición del cielo. Una obra donde Jesucristo apenas aparece, sino al principio; una obra, en cuyos diez sermones ni una sola vez, fuera de la invocación, suena el nombre dulcísimo de María, tiene sobre sí un anatema, que no bastarán a levantar dos o tres descripciones felices, un pasaje — iba a decir el único — hondamente sentido y bien expresado en el sermón de Pasión y una tersura de frase y armonía, halago del oído. Pero ¿qué significa eso que, aun en escritor, pudiera ser una censura?

Hay un hecho que vale por toda una crítica. A poco de su *Cuaresma*, le abría sus puertas la Academia. ¡Muy en su punto! Los gérmenes de corrupción, que notamos en el sistema, se habían desarrollado y producido el discurso, filosóficomoral por la materia, académico por la forma: una pieza así requería, no el púlpito, sino el sillón de la Academia.

Pero el mal ejemplo estaba dado. «En la historia de la predicación francesa quedará para siempre como introductor de un género menos religioso y sobrenatural que el de sus antepasados. Por haber

---

los antojos y cambios de gusto son inevitables. Aquí, otro cuadro parecido: el retrato de Saúl, furioso y poseso después de abandonar a Dios, está bien trazado.

Peroración. — La consabida súplica por el reyecito y el recuerdo de su augusto bisabuelo. Parece imposible hallar más pobreza oratoria: y la hay; léase, por ejemplo, *Sobre la falsedad de la gloria mundana*, etc., etc.

concedido un puesto demasiado insignificante al dogma, a la Escritura, a Jesucristo, por llamar con excesiva complacencia, en ayuda de la virtud, consideraciones filosóficas, preferentemente humanas y de razón, con él la predicación baja sensiblemente al naturalismo filosófico, donde se va a precipitar la siguiente centuria.....» «Su funesto influjo se extendió por más de un siglo, y cuando Ozanam y sus amigos iban a pedir con tanta sencillez a Mgr. de Quelen una predicación actual, viva, sin duda no lo pensaron, pero de hecho era protestar contra el imperio, que aún duraba, de Massillón, imperio que se prolongó un siglo cumplido y cuyos beneficios no igualaron a los daños» (1).

QUINTÍN PÉREZ

---

(1) LONGHAYE, *Hist.*, t. 4, p. 394. Inútilmente se han esforzado por defender a Massillón el moderno editor de sus obras (BLAMPIGNON, *Introd.* a la *Pequeña Cuaresma*, *Œuvres* de Massillón, t. 1, pp. 9-10; *Massillon après des documents inédites*, p. 266 y ss.) y el autor de la *Histoire de la langue et de la Littérature Française, des origenes a 1900*, publiée sous la direction de *L. Petit de Juleville*, t. 5, París, 1898, c. 6, par. 55, pp. 373-393. La defensa no ha tenido éxito. «El defecto peor de Massillón, así termina Lanson, es el que le ha hecho ser preferido por Voltaire, La Harpe y los Enciclopedistas a todos los predicadores. Deja muy borroso el dogma, no cita la Escritura, su predicación es todo moral, todo filosófica y casi laica. Si se exceptúan las fórmulas ya tradicionales, no se percibe allí nada cristiano.» *Histoire*.....

¿NO CABE FE DIVINA EN NINGÚN VIRTUAL INCLUSIVO ANTES DE SU EXPLICACIÓN INFALIBLE DADA POR LA IGLESIA?

(Continuación) [1]

SECCIÓN IV

Decíamos en la introducción del primer artículo sobre este mismo asunto: «De ser lógicos habría que exigir, no cualquiera definición infalible, sino la dogmática (en la teoría que refutamos), después de la cual fueran herejes los contumaces, y no contentarse, como se contenta el R. P. Marín Sola, con definición no dogmática: habría que poner en oposición a Santo Tomás con el Concilio Vaticano: no se podría componer el Santo Tomás de la cuestión 1.ª, art. 1.º con el Santo Tomás de la cuestión 5.ª, art. 3.º de la 2.ª 2.ae de su *Suma Teológica*, lo que en nuestra doctrina halla fácil compostura y explicación para honor del mismo Santo Doctor, como procuraremos hacerlo ver en el desarrollo de nuestro trabajo.»

A tratar de esta última sección en sus dos miembros principales y cumplir lo ofrecido se ordena el presente artículo, dando también en él cabida a la solución de las dificultades contra nuestra doctrina, aún no tratadas y resueltas, que al paso se ofrecieren o nos parecieren dignas de especial consideración.

I

«*De ser lógicos habría que exigir, no cualquiera definición, sino la dogmática.*»

Apuntábamos ya la razón de este aserto cuando decíamos en la tesis 8.ª del art. 2.º de nuestra serie (julio, 1926): «Los que exigen

---

(1) V. t. V, pp. 113 ss., 225 ss.; t. VI, pp. 113 ss., 375 ss.

ese fallo previo no debieran tener por materia cierta de la fe divina, sino lo que la Iglesia definiera (exercite vel signate) como verdad revelada. Sólo así les constaría ciertamente por voz de la Iglesia infalible, estar algún virtual inclusivo, en su sentido propio y formal, verdaderamente revelado, y ser materia suficiente a su fe divina.» Ahora es el tiempo oportuno de desarrollarla.

Solamente lo que nos consta, con absoluta certeza de infalible verdad, estar revelado, puede ser creído con fe divina, según nuestros adversarios. A tanto no alcanza el razonamiento teológico, y se hace precisa, según ellos, la declaración de la Iglesia. Ahora bien, o esta declaración versa sobre la revelación del virtual inclusivo, o sobre su verdad. Si ocurre lo primero, al declararlo verdad *revelada* dará una definición dogmática; si aconteciere lo segundo, al definirlo como verdad que hay que aceptar y firmemente sostener, hará que tal verdad sea *para todos los cristianos* obligatoria de profesar y *teológicamente cierta;* pero no constará *por voz de la Iglesia* que sea de fe divina, y que pertenezca al depósito de la revelación, pues no la declara tal.

Según información auténtica del Relator Mgr. Gasser *(Collect. Lacens.*, VII, col. 415 y 416), la infalibilidad pontificia, *en materias del depósito indirecto de la fe*, aun después del canon conciliar en favor de aquélla, sólo es teológicamente cierta, y no consta que sea doctrina de fe, como quiera que no consta ser más cierta la infalibilidad de la Iglesia (a la cual aquélla se equipara en dicho famoso canon), si versare sobre tales asuntos. Por donde la doctrina, simplemente definida con tal infalibilidad, no puede ser más cierta que la misma infalibilidad, de donde deriva toda su firmeza, es decir, no podrá pasar de teológicamente cierta, no constará ser de fe divina por fuerza autoritativa de tal definición, ni la Iglesia o el Papa pretenden imponerla con más vigor ni declararla de mayor valor doctrinal.

Y si se replicare que Dios ha prometido la infalibilidad de la Iglesia aun en las simples definiciones del depósito indirecto (293, 510), y que, por tanto, es de fe divina, revelada en forma universal, la verdad de cuanto en esa manera se definiere, responderemos que, aun suponiendo ser cierta tal doctrina (que no todos la admiten en cuanto se refiere a la infalibilidad en materia indirecta), responderemos que todavía de la verdad y revelación divina de la infalibilidad eclesiástica en esas decisiones, no se sigue *con certeza*, como haría falta, ser verdad revelada y de fe divina lo definido con aquélla; así como de la inerran-

cia de la Iglesia sobre la indisolubilidad del matrimonio, definida en el canon 7 de la sesión 24 del Concilio Tridentino, no se deduce ser dogma de fe tal indisolubilidad, aun en caso de adulterio, enseñada infaliblemente por la Iglesia; de otra suerte hubieran sido condenados los griegos por herejes contra la mente de dicho Concilio.

Acabemos ya este punto presentando y resolviendo una objeción sugerida por la lectura de la insigne obra ya mencionada del mismo P. Marín Sola, en los números 319 y 293.

Dif. — «La Iglesia no solamente puede proponer como de fe divina «lo revelado», sino también «la explicación de lo revelado». Eso es lo que enseña la teología tradicional y lo que ya ha definido el Concilio Vaticano» (319).

Y como eso es lo que hace la Iglesia en las definiciones simples de los virtuales inclusivos, donde, por darse explicaciones auténticas y divinas de lo revelado, por ministerio de la Iglesia, no pueden menos de ser de fe divina, y por no declararse en ellas ser verdades reveladas, no es de fe divina que sean explicaciones de fe divina (293). Síguese que las simples definiciones del virtual inclusivo bastan para hacerlo de fe divina, aunque no del modo reflejo antes enunciado.

Solución. — Admitimos de buen grado que pueda la Iglesia proponer como de fe divina alguna verdad que antes de la definición sólo fuera un virtual inclusivo de mera certeza teológica, pero eso no nos veda que reclamemos definición dogmática, única causa proporcionada a realizar tal cambio, y de suerte que en una u otra forma haya venido a declararlo verdad revelada. Si no basta el descubrimiento humano, aunque cierto, del razonamiento teológico, tampoco bastará la declaración humana y teológicamente cierta de la Iglesia acerca de su verdad objetiva, en pro de la fe divina del mismo.

Tampoco estamos conformes en afirmar que el Concilio Vaticano haya definido que la Iglesia pueda proponer, como de fe divina, «la explicación de lo revelado», entendiéndolo de cualquiera explicación infalible de lo revelado.

El pasaje del Concilio que pudiera aducirse a este propósito, es el de la sesión 4.ª, cap. 4.º (1836, D.-B.), donde se lee: «Neque enim Petri successoribus Spiritus Sanctus promissus est, ut, eo revelante, novam doctrinam patefacerent, sed ut eo assistente, traditam per Apostolos revelationem seu fidei depositum sancte custodirent *et fideliter exponerent.*»

Pero el testimonio no es concluyente. En efecto.

En tal pasaje se define ciertamente (no dicen todos que se define como cosa de fe divina) que el Espíritu Santo asiste al Papa, no ya únicamente en su oficio de guardar inviolablemente la revelación, pero también en el de explicarlo fielmente; pero no define que será de fe divina la explicación dada o el objeto explicado, ni qué condiciones son precisas para ello de parte del modo de explicarlo.

La explicación (en el lenguaje moderno) puede ser tal, que con ella sólo se pase del formal implícito al formal explícito, o bien del formal al virtual inclusivo. Por otro lado, la misma explicación puede darse, o por declaración dogmática o por simple definición infalible. Y aunque es de fe divina la infalibilidad de la Iglesia en sus explicaciones o definiciones dogmáticas, no se puede deducir de ahí que la Iglesia defina como verdad de fe divina la doctrina sancionada en simple declaración infalible, como *a fortiori* se desprende de lo que hizo el Tridentino en el caso antes conmemorado, pues allí se trataba de definición dogmática y aquí simplemente de definición doctrinal.

Puede, pues, la Iglesia proponer infaliblemente la explicación de lo revelado; pero no constará *por voz de la Iglesia* que la explicación dada está revelada y es de fe divina, si la definición o proposición no fuere dogmática.

Es cierto que la Iglesia, cuando explica en una definición sencilla un virtual inclusivo, encerrado, por lo mismo, en razón de su identidad real, en un formal revelado, es cierto que material y remotamente para nosotros es objeto de fe divina, pero no nos lo propone *signate*, como revelado y de fe divina; tampoco nos lo propone *exercite*, como tal, pues para esto fuera preciso que ella profesara la identidad real de la verdad definida con el mismo dato revelado; mas por ella sólo sabemos que es algo conexo con aquél. Por lo cual, de sus labios no sabemos que es de fe divina.

Si, pues, ni por raciocinio teológico, según la teoría tomista, ni por la Iglesia misma, como lo acabamos de mostrar, ni por la divina promesa de la infalibilidad, aun dado que se extienda *formalmente* a toda definición infalible, como lo hemos visto poco ha, consta infaliblemente ser de fe divina el virtual inclusivo, en los casos de simple definición, resulta que se hace precisa la definición dogmática del virtual inclusivo, para ser éste objeto próximo de nuestra fe divina, dadas las exigencias de la teoría tomista.

II

Oposición de Santo Tomás con el Concilio Vaticano y consigo mismo en la teoría tomista. — Real concordia entre sí, según la nuestra.

Vimos ya en la sección primera de este trabajo que Santo Tomás, así en el artículo 1.° de la cuestión 1.ª, como en el artículo 3.° de la cuestión 5.ª, *de fide*, hablaba, no de la fe en sí, sino de nuestra fe; asimismo vimos en la sección 2.ª que el Concilio Vaticano, hablando de nuestra fe, señalaba como motivo formal adecuado de ella la autoridad de Dios revelante, con exclusión de la autoridad del magisterio eclesiástico. Si, pues, según la opinión tomista, el Santo Doctor, en el segundo lugar citado, pone como motivo formal de nuestra fe la autoridad divina integrada a manera de condición indispensable por la autoridad docente de la Iglesia, no sólo aparece en dicho tercer artículo, encontrado con el Concilio, sino también consigo mismo en cuanto autor de su artículo 1.°; pues en éste, hablando también de nuestra fe, señala como suficiente motivo de ella a la autoridad de Dios pura y neta. No hay, pues, lugar a la solución conciliadora presentada por los tomistas.

¿Cómo se aviene y compone consigo mismo, y, lo que más importa, cómo se pone en consonancia con el Vaticano en nuestro sistema? Véamoslo.

Nuestra fe divina, en lo que tiene de esencial (y, por tanto, aun la fe privada y personal), se apoya exclusivamente en la autoridad de Dios revelante, aplicada a nosotros suficientemente por los motivos de credibilidad, y de ella habla el Concilio en el lugar aludido (D.-B., 1789-90); pero nuestra fe divina, en cuanto social obligatoria a toda la universal Iglesia, y, por decirlo en una palabra, en cuanto católica, descansa en la autoridad suprema e infalible del magisterio sagrado que, como doctrina revelada, la impone a la fe subjetiva y divina de todos los fieles. A ella hace referencia el Concilio cuando dice: «Porro fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia..... tanquam divinitus revelata credenda proponuntur» (D-Ĵ, 1792) (1).

---

(1) Cf. Estudios eclesiásticos (1927), p. 113 ss.

De la primera habla Santo Tomás en su artículo 1.°, y de la segunda en el artículo 3.°, ya consabidos, pero unida con la primera.

Tratando de la fe divina, por la que nosotros creemos, en su aspecto esencial, pone, en conformidad con lo que después determinó el Vaticano, sólo la autoridad divina de la Verdad primera (sin determinar si ésta se manifiesta en la Escritura o en la Tradición o en alguna cosa concreta) como motivo formal adecuado de nuestra fe; mas refiriéndose después a nuestra fe sobre los artículos, *que enseña la Iglesia*, o sea, refiriéndose a la fe divina y católica, pone la autoridad de Dios o de la Verdad primera, manifestada en la Escritura y en la doctrina o enseñanza de la Iglesia, regla directiva e infalible dada por Dios a nuestra fe común y cristiana (1).

La fe divinocatólica es fe de la comunidad cristiana y obligatoria a todos sus miembros, y su profesión externa constituye el vínculo social e indispensable que une a los hijos de la Iglesia entre sí en corporación de creyentes cristianos; por eso demanda un principio social y autoridad doctrinal, visible y perpetua, que la comunique vigor y unidad en todo el cuerpo moral; exige, en una palabra, bajo su aspecto social, apoyarse en el magisterio infalible de toda la cristiandad (2).

Una y otra fe pertenece a una misma especie *metafísica* de fe divina, como que descansa adecuadamente en el mismo motivo lógico y objeto formal de la divina autoridad revelante, que las clasifica dentro de la misma especie teológica de la fe divina; pero social y moralmente considerada, presenta la fe católica rasgos característicos que la diversifica de la fe divina, rasgos que, recayendo sobre aquélla accidentalmente, le dan nuevo realce moral y valor corporativo, y demandan objeto formal distinto en el orden social y moral (3).

La fe católica es más cierta en sus preámbulos, más humilde en su obediencia y más connatural y suave en su práctica que la pura fe divina. La fe católica, sobre todo, es la fe oficial corporativa y universalmente obligatoria de los cristianos, no ya en la forma radical y remota, que también corresponde a la fe divina particular, por estar fundada en una revelación pública y general cuya depositaria es toda la Iglesia,

---

(1) Cf. Estudios eclesiásticos 6 [1927]; 113 ss.
(2) V. *Revue Thomiste*, 1924, pp. 66 y 67.
(3) V. Vacant, *Dict. Theol. Foi.*, col. 168-70.

sino de un modo próximo y más inmediato al acto formal de divina fe, en lo cual no cabe parte a la fe divina y puramente esencial.

El pecado de herejía (1) contra la fe divina puede consumarse en el fuero interno aun versando sobre materia de revelación privada inmediata y exclusivamente personal; mas el delito de herejía contra la fe católica demanda y presupone proposición o definición dogmática de la Iglesia, y sólo se consuma en el fuero externo.

Por todo esto bien podemos aplicar a nuestro caso, según la mente de Santo Tomás, lo que él enseña en la *Suma* (I II, q. 18, a. 7 ad 1): «Actus qui secundum substantiam suam est in una specie naturae, secundum conditiones morales supervenientes ad duas species referri potest, ut supra dictum est» (q. 1, a. 3 ad 3).

No daremos tal explicación a los textos de sus más famosos intérpretes (Cayetano, Bañez, Gonet, Salmanticenses [150 ss.]), pues ellos distinguen advertidamente y de modo expreso entre la fe en sí y la fe en nosotros y aplícanles distinto objeto formal en el modo consabido, a una y otra, con lo cual, además de no interpretar felizmente al Santo, van a chocar desgraciadamente contra las enseñanzas Vaticanas conforme a lo que llevamos razonado.

¿Pero exigen decreto dogmático de la Iglesia, o se contentan con simple definición infalible, para hacer al virtual inclusivo objeto no ya definible, sino actual objeto de fe divina para nosotros?

Ya nos advierte el R. P. Marín Sola que comenzó modernamente esa distinción entre definición dogmática y definición infalible (239) (2), lo cual nos induce a creer que los antiguos teólogos tomaban la determinación o definición de la Iglesia en el sentido más perfecto y eficaz de que era susceptible, o sea en el equivalente, en lo específico y formal, a definición dogmática, o sea capaz de hacer lo definido de fe divina obligatoria y pecado de herejía el negarlo (3).

Por lo cual no hay lugar a apoyarse en los antiguos e intérpretes de Santo Tomás más renombrados para defender la simple definición, como suficiente al intento, sino en el sentido de que ambas definicio-

---

(1) Mejor se llamaría pecado de infidelidad.

(2) En el número 506 reconoce que nunca los tomistas las han separado cuando se habla de *doctrinas*, aunque han disputado cuando se habla de *hechos dogmáticos*.

(3) V. Melchor Cano, *Lugares teológicos*, l. 12, c. 6, Regla 7.

nes tienen igual valor específico y formal, y bastará, por tanto, la forma de simple definición para hacer al virtual inclusivo de fe divina.

Y ésta entiendo ser la mente del R. P. Marín Sola, según se colige del número 293 de su obra.

Mas siempre quedará en pie que en la definición dogmática la Iglesia nos propone como revelada la verdad definida, sin que así suceda en la simple definición, y que es hereje el que contumazmente rechace la verdad dogmática, en el primer caso, aun cuando tal no acontezca en el segundo, por confesión del mismo autor. Lo cual, además de señalar algunas diferencias que no suelen poner Santo Tomás y los antiguos teólogos, nos da fundamento suficiente para concluir, después de lo dicho, que para constarnos por la única vía expedita (en la teoría tomista) que un virtual inclusivo ha sido con infalible certeza revelado, es preciso que dé la Iglesia una declaración tal que todos los teólogos modernos llamarán hoy declaración dogmática y no simple definición infalible.

Para terminar ya este punto advertiremos que todas esas accidentales modalidades de que antes hablamos, afectan a nuestra fe divina cuando es católica, no en su razón intrínseca y constitutiva de adhesión intelectual a la verdad revelada en sí misma, sino en los preámbulos de credibilidad y pía afección de la voluntad de creer, o en su complemento connatural de externa profesión. De donde resulta que el motivo accidental de la autoridad doctrinal de la Iglesia modifica los preámbulos, tornándolos más ciertos, y la pía voluntad haciéndola más sumisa, pues la subyuga también a humana autoridad eclesiástica, y le generaliza la obligatoriedad del acto de fe, y la extiende a su externa profesión si antes no alcanzaba a tanto, y hace delito de herejía a su externa infracción positiva, dando de esta suerte al acto de fe así exteriorizado carácter de vínculo social y nota común de todos los creyentes; pero dejando siempre intacta su razón íntima y formal de fe, especificada únicamente por el motivo de divina autoridad.

Volviendo los ojos atrás sobre el campo recorrido, observo que dos son las razones de los contrarios que me parecen más vigorosas entre las que se nos oponen en la cuestión debatida en estos tres artículos, y que merecen ser tratadas y discutidas de asiento y esmerarse en su respuesta y solución.

La primera está tomada del artículo 3.°, tan traído y llevado, de

Santo Tomás, y la segunda del comentario del Cardenal Cayetano al artículo 1.° de la cuestión 1.ª, *de fide*.

La 1.ª razón o dificultad puede presentarse en esta forma:

Así como el científico no puede tener ciencia de una conclusión, sino por el medio de la demostración, así el hombre no puede tener fe de un artículo revelado sino por el único medio con que cuenta. Este es la primera Verdad propuesta a nosotros en las Escrituras según la doctrina de la Iglesia, su intérprete infalible, o, en otra expresión, es la Verdad primera según se manifiesta en las Escrituras sagradas y en la doctrina de la Iglesia que procede de la Verdad primera manifestada en las santas Escrituras. Luego cuando no se adhiera a los artículos de la fe por la Verdad primera, manifestada en la enseñanza de la Iglesia, no podrá tener fe divina en ellos, ni en un virtual inclusivo antes de la declaración infalible de la misma.

Como antes no hemos respondido a ella, por lo menos, directamente y *ex professo*, hagámoslo aquí.

Siempre, y en todo caso, la fe divina sólo tiene un medio de adhesión a las verdades reveladas, que es la Verdad primera manifestada por alguna revelación: si es fe privada, por revelación privada; si es fe pública, por revelación pública y general; si es fe católica, por revelación pública e impuesta a todos los fieles por la Iglesia jerárquica con magisterio infalible; por la revelación pública encerrada en las Escrituras y en la divina Tradición, como norma objetiva, y por la Iglesia, como norma infalible directiva y principio coactivo social de unión doctrinal y común profesión de fe cristiana; siendo en todos el motivo específico y formal de la fe teológica en su entraña y razón metafísica, solamente la autoridad de Dios revelante, o sea, la Verdad primera.

Y como la Escritura y Tradición divina son, por su inspiración carismática, la propuesta divina de la Verdad primera, y como la enseñanza de la Iglesia por la infalibilidad divina de su magisterio es la interpretación fiel de la revelación escrita y oral, síguese que no puede uno adherirse con verdadera fe divina a la Verdad primera sin que implícitamente se adhiera en la disposición de su ánimo a todas las enseñanzas de todas esas reglas entre sí tan unidas y eco siempre genuino y veraz de la Verdad primera. Por lo cual, si alguno, pertinazmente y a sabiendas, rechaza alguna doctrina divina comunicada por alguna de estas tres normas en la forma explicada, no podrá sinceramente adherirse con verdadera sumisión de fe cristiana a ninguna de las tres, y

mucho menos a la Verdad primera, origen de la prestancia y vigor de todas las demás. Así tendrá lugar aquello que dice Santo Tomás: «Es manifiesto que quien se adhiere a la doctrina de la Iglesia, como a regla infalible, asiente a todas las cosas *que la Iglesia enseña*, pero si de las cosas que la Iglesia enseña tiene lo que a su voluntad le place, y lo que no le gusta, no lo tiene, no se adherirá a la Iglesia como a regla infalible»; regla infalible y divina (como dice más arriba) en su enseñanza «que procede de la *Verdad primera* manifestada en las *Escrituras Sagradas*». Cuando, pues, se trata de fe sobre artículos que la Iglesia enseña, o sobre fe católica, se ha de juntar a la adhesión a la Verdad primera la adhesión a la doctrina de la Iglesia, como a regla divinamente infalible y trasunto fiel de la Escritura o Tradición divina, manifestaciones primarias de la Verdad primera. De otra suerte, si hay pertinacia no podrá haber fe divina sobre ningún artículo. Todavía, en este mismo supuesto, hallo una excepción, o que lo parece.

Entre las verdades dogmáticas que la Iglesia enseña, se halla su propia infalibilidad en las definiciones dogmáticas; ¿se ha de creer también por los fieles este dogma de fe católica por el motivo accidental de la autoridad infalible de la misma Iglesia? A la primera vez, no; pues entonces habría que creer dicha autoridad infalible por sí misma, siendo así que no nos puede constar razonablemente de ella por sí misma sin presuponer que es verdad aquello mismo que conocemos y aceptamos por su propio testimonio, lo cual es absurdo; pero una vez que hayamos creído con fe divina esta infalibilidad como claramente enseñada por Cristo, conocimiento y fe que supone en nosotros la Iglesia antes de exigirnos por su propia autoridad que admitamos tal dogma, bien puede tal dogma admitirse por autoridad de la misma Iglesia.

La dificultad de ello quedará toda en pie para los tomistas, que en todo acto de fe divina nuestra exigen la enseñanza y autoridad previa de la Iglesia para creer algo revelado con fe divina. Ya vemos que el P. Schiffini se aparta en este caso particular de ellos. No he visto cómo la elude el P. Marín Sola, si no es que la considere como expresamente *revelada y propuesta* claramente por Cristo, y así no haga falta que la proponga la misma Iglesia. De todos modos, tendríamos nosotros siempre que admitir algún dogma con fe divina, independientemente del magisterio y proposición de la Iglesia contra la interpretación tomista del famoso artículo 3.° de Santo Tomás.

Pero saliendo ahora de los dogmas enseñados o definidos por la Iglesia, y refiriéndonos a las verdades reveladas no definidas, o, mejor dicho, hablando de nuestra fe, como dicen los tomistas, y no ya de la fe divina y católica, ¿es verdad que nuestra fe divina se ha de fundar siempre en la Verdad primera manifestada en las *Escrituras* y en la enseñanza de la *Iglesia*, intérprete fiel de aquélla, y si algo de esto falta ya no hay lugar a la fe divina? Puede haber fe divina fundada no en la Escritura, sino en la Tradición, y así se cree, por ejemplo, la validez del bautismo administrado por hereje, aun cuando esto no conste en la Escritura, y los cristianos creían en los dogmas del Testamento Nuevo no revelados en el Viejo y no escritos en el Nuevo, en los años que corrieron antes de su redacción. Los discípulos de Cristo creyeron en la Resurrección del Salvador antes de contar con el magisterio de la Iglesia, y el mismo Cristo les reprendió porque fueron tardos en creer, no fiándose de testimonios humanos y falibles de los que le vieron resucitado. ¿Qué más? Los israelitas, sin Iglesia ni Sinagoga infalible, creyeron en sus dogmas religiosos transmitidos de padres a hijos por tradición oral. Luego hay dogmas que se pueden y deben creer, aun sin contar con el testimonio infalible de la Iglesia.

Finalmente, o no hay lugar a actos de fe divina saludable entre los herejes de buena fe, o no es indispensable el testimonio de la Iglesia para ellos; pues aun cuando éste no falte acerca de los dogmas que ellos puedan creer en esa forma, para ellos, que desconocen su existencia y, sobre todo, su fuerza, es como si no se diese al intento de adquirir, por enseñanza de la Iglesia, noticia absolutamente cierta e infalible de su divina revelación y sentido divino.

La segunda razón dificultosa de los contrarios, tomada del comentario de Cayetano al artículo 1.°, traída también por el Reverendo P. Marín Sola, ya la propusimos y tratamos largamente, sobre todo en el primero de estos tres artículos.

No me parece que tenga gran fuerza por lo que se refiere a la determinación de las cosas formalmente reveladas, cuando éstas están clara y expresamente consignadas en el Texto Sagrado o en la divina Tradición; pero ofrece más seria y laboriosa oposición cuando se refiere a la determinación previa y cierta del sentido divino, éste o aquél, del virtual inclusivo. Así, vemos que el R. P. Marín Sola no reclama el magisterio infalible de la Iglesia cuando se trata de la fe en dogmas claramente encerrados en el sentido gramatical del dato reve-

lado: únicamente lo exige en la determinación del virtual inclusivo, previamente no declarado ni por el mismo Dios ni por los Apóstoles, porque entonces y sólo entonces faltaría proposición divina e infalible de lo realmente dicho y revelado por Dios, pero no explicado divinamente, sino, a lo más, humanamente, y, lo que es lo mismo, de modo falible e incierto, y por eso de manera insuficiente para la absoluta certeza de la fe divina,

Mas esa dificultad, si vale, prueba también lo que a los contrarios no gustará, esto es: 1.° Que el virtual inclusivo nunca podrá pasar a ser de fe divina; pues la declaración de la Iglesia, aunque divinamente infalible, no es declaración o explicación divina, sino humana, según lo dicho ya en mis primeros artículos. 2.° Que no habrá lugar a evolución homogénea del dogma, pues las conclusiones teológicas no podrán pasar a ser dogmas de fe. 3.° Que muchos dogmas definidos ya por la Iglesia, o no eran sólo virtuales inclusivos, sino verdades formalmente reveladas, o no pueden tenerse por dogmas, aun después de definidos por la Iglesia; y 4.° Que los virtuales inclusivos, o no están verdaderamente *dichos* por Dios, para hombres y en lenguaje humano, o han de estar dichos de tal suerte, que los hombres, con medios humanos, puedan alcanzar su sentido, y si lo llegan a conocer de hecho por medios humanos, y con *estricta certeza humana*, el Señor los debe dar por suficientemente dichos y humanamente entendidos en orden a ser creídos. Así proceden los hombres cuando entre sí hablan, así hemos de creer procede Dios cuando se allana a usar nuestro trato y lenguaje. Así el dicho divino será actual o equivalente al formal y expreso en orden a la fe divina. De otro modo no podríamos salvar las mismas divinas expresiones. Todo esto urge, sobre todo cuando se trata de virtuales obvios, claros, al alcance de muchos, y cuya inteligencia se sobreentiende y demanda por el tenor del lenguaje e ilustración de las personas a quienes se habla o circunstancias del caso.

Todo lo cual viene a exigir que el virtual inclusivo dicho por Dios y descubierto en su sentido oculto humana y *ciertamente* por los hombres, estimando humanamente lo mismo dicho por Dios *more humano*, esté suficientemente aplicado a los hombres para ser creído con fe divina. Pero de esto último se hablará largo y tendido en el próximo artículo.

(Continuará)

ALFONSO M.ª DE ELORRIAGA
Colegio máximo de Oña (Burgos)

BOLETIN ANTITEOSÓFICO

(Continuación) [1]

3. Presupuesto lo que llevamos escrito sobre los dos anteriores, fácil es caracterizar el recentísimo libro antiteosófico escrito en catalán por el Dr. JUAN TUSQUETS (2).

Es la segunda edición de los artículos publicados en la revista *Juventus*. He aquí nuestro juicio de conjunto: En una tercera parte de volumen, poco más o menos, ha simplificado y vulgarizado el docto Profesor del Seminario de Barcelona los hechos y doctrinas importantes de las dos obras anteriores, completándolas con no pocos datos locales del teosofismo catalán, y dando a toda la obra un aire bien marcado de apologética científico-religiosa.

No quiere esto decir que sea una compilación de las dos obras examinadas. Cierto que a la continua, en la primera parte del libro, y muy a menudo en la segunda y cuarta, que son principalísimamente históricas, nos viene a la memoria el nombre de M. Guenon. Pero aun en la primera parte, para la que el mismo autor confiesa haber tomado por guía principal al susodicho historiador francés, aporta aquél algunos materiales nuevos, muchos más en la segunda y cuarta parte, tomados ya de las obras originales de los corifeos del teosofismo, ya de revistas teosóficas, ya de otros «documentos diversos del ocultismo contemporáneo que la Dirección de la *Biblioteca Horitzonts* ha puesto a su disposición» (p. 24). Y sobre todo campea su originalidad e independencia en la exposición y crítica del teosofismo. Si añadimos a esto el nuevo punto de vista hacia donde enfoca unos mismos hechos históricos, el nuevo plan consiguiente de toda la obra, el mayor orden, claridad y simplificación de todas las cuestiones; la exposición

(1) V. t. 7, p. 213.

(2) JOAN TUSQUETS, Prev., *El Teosofisme* (Plaça Catalunya, 17. Barcelona, 1927).

más lógica, ordenada y ceñida que la de M. Guenon, bien podemos concluir que *El Teosofisme* supone no poco trabajo de investigación, y lleva el sello personal del autor.

He aquí ahora su contenido. Justificada, y muy justificada, la publicación del libro (como que es el primero de esta índole que se escribe en catalán, y está por hacerse todavía en castellano), la divide muy naturalmente en cuatro partes: historia, credenciales, exposición crítica y relaciones sociales del teosofismo. La primera nos describe sencillamente la novelesca vida de la Fundadora con la parte que tuvo en la aparición y primera constitución de la Sociedad (c. 1); los antecedentes de A. Besant, sus luchas para escalar la presidencia a la muerte de Mma. Blavatsky, y el cisma de R. Steiner (c. 2); y muy detenidamente la campaña mesiánica (c. 3). La segunda parte nos hace ver, en sendos capítulos, la vaciedad de las tres clases de credenciales en favor del teosofismo, que son: Los pretendidos milagros de Mma. Blavatsky, su ciencia no menos prodigiosa y las supuestas revelaciones de los Mahatmas. En otros tres capítulos resume y refuta las tesis más capitales de los teósofos en metafísica, psicología y moral, y la antroposofía de R. Steiner. Por último, en la cuarta parte se exponen, también en tres capítulos, las relaciones amistosas y de mutua colaboración entre el teosofismo y otras sociedades afines: masonería, espiritismo, protestantismo, rotarismo, etc.; las relaciones, más o menos solapadas y de oposición con el nacionalismo, y las de incompatibilidad absoluta con el catolicismo. Queda, pues, toda la obra dividida, simétricamente y sin violencia, en cuatro partes, de tres capítulos cada una. Con esta unidad y simetría, que no deja de prestarle cierta gracia, corren parejas el orden y consecución de los diversos hechos y doctrinas, la claridad de las ideas y la solidez de la crítica. En una palabra, sin tener el lujo de erudición de M. Guenon, ni la profundidad de pensamiento y altos vuelos de Th. Mainage, contiene *El Teosofisme* la quinta esencia de entrambos, expuesta con mucha claridad, sencillez y serenidad de espíritu; es decir, cuanto necesita saber un católico culto para hacer frente a la campaña, cada día más extendida e intensificada, del teosofismo. A todo lo cual ha de añadirse la esmerada presentación del libro.

Esto en general. Descendiendo a detalles, nos complacemos en consignar aquí que el antroposofismo de R. Steiner en ningún otro autor lo hemos visto expuesto tan diáfana y metódicamente como en el se-

ñor Tusquets. Además, la idea que de él nos da es bastante comprensiva, y su refutación, aunque no muy profunda, pero es lo suficientemente sólida, y la que se merecen los que no pasan de ser ensueños de poetas filosofantes.

Son también de especial interés por su actualidad los datos que nos proporciona en el párrafo de la cuarta parte, titulado: «La situación en Cataluña».

En cambio, aunque no sean pocos los antagonismos doctrinales existentes entre la Fundadora y la actual Presidenta del teosofismo, no vemos clara la contradicción que señala el autor (p. 69) entre Maestra y Discípula. «*La Doctrina Secreta*, podría replicarle Mma. Besant, no dice que el Logos o Verbo no haya de aparecer, hasta la séptima raza, como *simple* Maitreya, sino como Maitreya *Buddha*, o el último de los Avataras y Buddhas» (1). Y, por otra parte, «el Kali Yuga — nuestra época actual terriblemente materialista — durante la cual no puede aparecer ningún Salvador de la Humanidad» (2), esa edad negra, puede añadir A. Besant, reinaba, sí, en el mundo cuando se escribía *La Doctrina Secreta;* pero ha pasado ya. Mas este reparo ni casi merecía la pena de ser notado.

De alguna mayor importancia nos parecen los siguientes: Escribe el joven Profesor en la p. 55, que «el teosofismo admite el panteísmo emanatista». Esta cláusula, entendida en sentido exclusivista, nos parece inexacta. Más conforme con la realidad sería afirmar con Th. Mainage (o. c., pp. 143-148) que «la teosofía no se atiene exclusivamente a un solo tipo de panteísmo (emanatista o inmanatista, materialista o espiritualista.....). Participa de todos ellos, y no es ninguno de ellos. Es un panteísmo compuesto».

Además, no entendemos el pensamiento del Dr. Tusquets al decirnos en las mismas pp. 55 y 56 que «el panteísmo emanantista se divide en dos grandes ramas: la hinduísta y la mediterránea.....»; que «en el fondo estos panteísmos se oponen, y sus diferencias accidentales provienen de lo que hemos indicado», a saber, «de que el panteísta mediterráneo admitirá, sin duda, la existencia de los planos y órdenes diversos de realidades (lo mismo que el hinduísta); pero no verá

---

(1) *La Doctrina Secreta*[2] (versión castellana), t. 2, p. 292.
(2) *Ibid.*

tan claro que procedan de una realidad más alta, sino más bien de un núcleo que va a ser como el centro de todos y cada uno de los individuos. Y cierto que (en el mismo sistema mediterráneo) el individuo puede divinizarse; pero no por elevación o adquiriendo irradiaciones de los planos superiores, sino penetrándose» (reconcentrándose).

A varias reflexiones se prestan estas líneas. Si esos dos panteísmos «se oponen en el *fondo*», ¿cómo sus diferencias pueden llamarse *accidentales*? Lo segundo, si quiere decir el autor que se dan de hecho esos dos matices o variedades dentro del panteísmo: una, que diviniza al hombre por elevación; otra, que degrada, si vale la frase, naturaliza o humaniza a Dios; y que el primero es más propio del Oriente y el segundo del Occidente, pudiera pasar. Pero que todos y solos los panteístas del hinduísmo divinicen al hombre por elevación o reabsorción en una Realidad Soberana, de la que antes se han desprendido por emanación, no lo creemos acertado. Testigo el neoplatonismo y aun el gnosticismo, que el Sr. Tusquets considera como panteísmos mediterráneos (p. 57). Según Plotino, todos los seres — y entre ellos el hombre — emanan del Uno por orden descendente de perfección: y el hombre se diviniza, sí, en el éxtasis; pero el éxtasis neoplatónico no es otra cosa en puridad que la unión con el Uno, la vuelta al Absoluto. Por eso el mismo Plotino, agonizante, exclamó: «Nunc conor divinum in me reducere ad Deum in universo» (1). Y M. Wulf afirma del neoplatonismo (2) que puede ser definido: «Una descripción rigurosamente sistemática de dos procesos: uno evolutivo, mediante el cual sale gradualmente de Dios el Universo; otro regresivo, o retorno del alma a Dios.»

Por otra parte, en las palabras arriba citadas parece atribuírse al hinduísmo alguna especie de evolución; y esta idea, punto central, sí, del teosofismo contemporáneo, como lo confiesan los mismos teósofos, es «absolutamente extraña o desconocida a los orientales» (3).

En fin: se nos hace muy difícil creer que la fundadora del teosofismo, al componer *La Doctrina Secreta*, tuviese la intención de concordar entrambos matices de panteísmos, o que, sin semejante intención,

---

(1) F. KLIMKE, *Inst. phil.*, I, p. 71.
(2) *Hist. de la phil. mediev.*², p. 82.
(3) R GUENON, *Théosophisme*, p. 107,

resultasen concordados ambos sistemas en dicha obra; que uno de los dos ha de ser el sentido de la frase del Sr. Tusquets (p. 57): «*La Doctrina Secreta* representa un ensayo de conciliación entre los dos susodichos panteísmos.» Opinamos que la mentalidad «periodística» de Mma. Blavatsky no estaba para semejantes filigranas de metafísica. Lo que hizo en su *Doctrina Secreta*, como lo reconoce nuestro autor (p. 102), y cualquiera que tenga paciencia para hojear un poco ese océano indigesto de palabras y teorías inconnexas; lo que hizo, repito, Mma. Blavatsky en su *Doctrina Secreta*, fué un amasijo de doctrinas orientalistas y occidentalistas: hinduísmo, budismo, gnosticismo, cábala judía, hermetismo y ocultismo, todas ellas agrupadas en torno de la evolución. Y esta monstruosa amalgama, tan lejos anda de concordar el Oriente con el Occidente que, según el P. L. de Grandmaison (1), «la preponderancia exagerada (que dieron los primeros teósofos) a las *nociones*, prácticas, *religiones* y maestros que vinieron del Oriente, fué el primer chispazo del cisma Steineriano».

Hemos de llamar también la atención sobre cierta frase de la obra que examinamos (p. 146): «Conviene no fiarse de la imaginación y dar un sentido literal a la historia cosmológica que se encuentra en las publicaciones teosofistas.» La razón que apunta el autor dos líneas antes para interpretar la cosmogénesis teosófica en sentido exclusivamente idealista o espiritualista, no nos convence. La razón es muy sencilla. Los teósofos no hacen distinción entre el espíritu y la materia. Al contrario, vibración y conciencia para ellos son una misma cosa. Todo en el Universo es conciencia, pero todo es también vibración. Luego tanto derecho tiene cualquiera para interpretar la cosmogonía teosófica en sentido materialista, como para suponerla espiritualista. Y a nuestro modo de ver, la cosmogonía teosófica, ni más ni menos que la llamada *Teoría de la identidad*, es una concepción metafísica híbrida y tan oportunista que, salvando las apariencias del espiritualismo más puro, deja a sus secuaces en libertad para hablar de la materia cuando y como les convenga: unas veces materializando la conciencia y otras idealizando y espiritualizando la misma materia.

Y así, aun protestando que en el universo todo es conciencia, a renglón seguido, entre Ishvara y su obra, entre el gran Demiurgo y el

---

(1) *La nouvelle Théosophie*, p. 18.

cosmos interponen otro elemento, Maya; la cual, como advierte muy bien el P. Mainage (o. c., p. 144), «no es una representación puramente ideal». Porque es el residuo del Manvatara anterior y se nos pinta como materia (Prakriti) que, sacudida por el soplo o vibración de Ishvara, se va extendiendo, moldeando y distribuyendo en siete *planos de densidad creciente*. Y el pensamiento de Ishvara se encarna y cristaliza, y las mónadas y las almas se contraponen a los átomos constitutivos de los planos, etc., etc.

En suma, que en el universo manifestado hay algo que no existe en la concepción ideal, de donde procede. En torno del gran Todo un espeso halo de materia germina, prolifera y ofrece su plasticidad a las operaciones de la «Inteligencia Suprema» (Ibid.).

Por último, en la p. 118, en vez de la frase: «Si prescindimos de las filosofías aristotélicas, las demás son escépticas o panteístas», opino que se diría con *menos impropiedad:* fuera de las filosofías creacionistas, las demás son agnósticas o monistas.

Pero éstas y alguna que otra pequeña inexactitud que pudiéramos aducir todavía, en nada desvirtúa el mérito y valor práctico de este precioso Manual antiteosófico.

4. *La Nouvelle Théosophie.* — El 17 de julio de 1919, Su Santidad Benedicto XV, ratificando la decisión del Santo Oficio, declaraba incompatibles con la fe las doctrinas del Teosofismo contemporáneo, prohibía a todos los católicos dar su nombre a las sociedades teosóficas, asistir a sus reuniones y leer cualesquiera clases de escritos teosóficos (1). Pues bien, justificar esa declaración pontificia es el fin último de este tan corto como valioso folleto (2). Sólo 56 páginas contiene; pero son páginas de oro, y como el oro, de mucho valor y peso, muy luminosas y bien estructuradas. El que no pueda o no quiera emplear su tiempo en recorrer las páginas más extensas de las obras que llevamos analizadas, en este librito encontrará una síntesis sustanciosa y bien depurada de los datos históricos más culminantes y de las doctrinas esenciales a los dos bandos principales en que militan actualmente los teósofos: la «Sociedad teosófica y la Teosofía rosicruciana» o antroposofía, y juntamente la verdadera causa del cisma.

---

(1) *Acta A. S.*, v. 11, p. 317.

(2) L. de Grandmaison, *La Nouvelle Théosophie*, París.

El autor ha seguido muy de cerca las evoluciones de ambas, como lo demuestran sus artículos en los *Études Religieuses* (1905, 1914, 1915), las pinceladas magistrales con que nos pone delante esos tres cuadros, y la habilidad de ponerse en el corazón mismo de las cuestiones. Ni sólo domina el fondo de la materia, sino que sabe revestirlo de formas selectas y elegantes. Las obras de los mismos Teósofos y otras fuentes originales, citadas con profusión en las notas, a la vez que realzan el valor del libro, son una prueba más de que se trata de un trabajo de primera mano.

Según el P. Grandmaison, Teosofismo y Antroposofismo no son más que dos facetas del ocultismo, tan viejo en el mundo como la credulidad humana sedienta del misterio, y tan extendido como los países habitados. Hubo, sin embargo, tres zonas, en las que germinó más pujante: Egipto, Grecia y la India, fuentes donde han ido a apagar su sed de arcanos y novedades todos los espíritus inquietos, y con ellos, y como ellos, los fundadores del Teosofismo y antroposofismo. Elementos de las tres zonas se asocian y entretejen en ambos sistemas para formar su trama. Pero mientras que en la herencia doctrinal, que recogió de su Maestra y patrocinó A. Besant, predominaba el elemento hinduísta; en la teosofía rosicruciana del dramaturgo francés E. Schuré y del húngaro R. Steiner, prevaleció el ocultismo occidental, como lo demuestra la simple exposición de sus doctrinas. Ahora bien, el antagonismo consiguiente de estas dos tendencias doctrinales, colmado con la campaña mesiánica, determinan por un lado el cisma steineriano, y por otro basta enfrentar los dogmas de ambos sistemas teosóficos con los dogmas católicos, para quedar convencidos de la incompatibilidad de las dos teosofías con el catolicismo. Tal es el esbozo de este precioso opúsculo. Aunque tan compendioso, no nos cansaremos de recomendarlo como trabajo de conjunto.

5. Merecen también aquí alguna mención la obrita del P. Luciano Roure S. J., *Au pays de l'Occultisme* y la de A. Therive, *Les Portes de l'Enfer* (1).

La primera podía llevar muy bien el subtítulo de *Guía de los extraviados* (ocultistas).

---

(1) Lucien Roure, *Au Pays de l'Occultisme*. París, 1925. Gabriel Beauchesne. André Therive, *Les Portes de l'Enfer*. París, 1925. Librairie Bloud et Gay.

La presente generación, dice el P. Roure, tiene hambre de lo desconocido y misterioso. Espíritus curiosos y aventureros unos, otros meros aficionados, los menos investigadores, sueñan con no sé qué Atlántida o Tierra de Promisión, en cuyo subsuelo se ocultara el secreto de la verdadera ciencia, de la vida, de la verdadera religión y felicidad. Ese país encantado son para unos las fuerzas arcanas del cosmos; para otros, energías misteriosas latentes dentro del microcosmo: lo inconsciente, las facultades metapsíquicas.....; para algunos, la región tenebrosa de los espíritus, o el fabuloso país habitado por los Mahatmas.

Pues bien, con ese libro pone el P. Roure en las manos de todos esos aventureros mentales una especie de mapa, donde aparecen de relieve las ocho principales pistas, tortuosas y entrecruzadas, con sus cien resbaladeros y malos pasos, y parando todas, no en el soñado país, sino en el abismo sin fondo del error, de la vaciedad, de la nada, de las caricaturas más groseras de Dios y sus obras.

Una de esas pistas, nacida y entrecruzada acá y allá con la del ocultismo y espiritismo modernos, es el teosofismo. Para historiarlo y exponer sus doctrinas, el autor, panegirista incondicional de M. Guenon, ha utilizado copiosamente, como él mismo lo confiesa, la obra antes examinada de dicho autor; de tal modo que las 44 páginas en que trata esta forma del ocultismo contemporáneo, vienen a ser un compendio minúsculo de aquélla, pero muy selecto y ordenado. Y con esto lo hemos dicho todo.

El capítulo de su obra *Les Portes de l'Enfer*, que M. André Therive dedica a la *Ola Teosófica*, presenta un fondo y aspecto muy distintos de los que acabamos de ver en el P. Roure. Viene a ser una serie de pensamientos y reflexiones filosóficas sobre la obra y la persona de M. Guenon y sobre la nueva Teosofía, tal como en aquélla se refleja. Según M. Therive, la historia del teosofismo queda hecha definitivamente en el libro de M. Guenon. La distinción entre la teosofía y el teosofismo introducida por éste, es un mérito singular del historiador francés. La ciencia orientalista, que muestra en su *Introduction générale a l'étude des doctrines Hindoues*, junto con su independencia, refuerza sus críticas contra el teosofismo. Éste no es más que el ocultismo o espiritismo bastardeado de occidente, vestido a la oriental. Y este aspecto nuevo, y el tener en él ancha cabida todos los cultos y todas las filosofías, y el estar enlazado con tantísimas sociedades de carácter humanitario y secundado por el protestantismo liberal, y quién

sabe si por la acción política de Inglaterra; factores son que explican suficientemente el éxito del teosofismo.

Nos parece que estas ideas resumen bien la crítica de M. THERIVE.

6. El tono de la conferencia antiteosófica de monseñor Janssens, O. S. B. (1), es mucho más dogmático que apologético. Al decir del conferencista, la Costa Azul de Francia, donde él se encontraba accidentalmente, era ya a principios de 1923 foco activo de propaganda teosófica, gracias a los muchos extranjeros invernantes. Y ésta fué la ocasión de pronunciarla primero y después imprimirla, ampliada y redondeada en varios puntos, esta hermosa conferencia.

Se dirige principalmente a los católicos, sorprendidos incautamente por las redes insidiosas de los teósofos, y a los que están en peligro de caer en ellas. Y para desengañar a unos y a otros, asienta la tesis de que el teosofismo es tan incompatible con el dogma y la moral católica, como la luz con las tinieblas. Las pruebas, contundentes y sobreabundantes, expónense con sencillez, orden y grande claridad, y se reducen a ir contraponiendo todos o casi todos los artículos del *Credo* católico frente a las doctrinas similares de la nueva secta; de modo que, yuxtapuestas, resalten más la verdad, solidez y dignidad de aquéllas, y lo falso, gratuito y aun ridículo de éstas. Y no se escuden los teósofos con su esoterismo; porque el cristianismo es esencialmente exotérico, y desde su fundación hasta nuestros días tuvo, sí, graduación progresiva en la enseñanza y comunicación de sus dogmas a los catecúmenos y neófitos; pero jamás conoció el esoterismo.

El conferencista domina la materia que expone, muestra gran poder sintético y, sin pretenderlo, traza un bosquejo fiel y bastante completo de las principales doctrinas teosóficas.

7. Por último, haciendo caso omiso de los muchos artículos antiteosóficos publicados estos últimos años en revistas, así de la Península como del extranjero, no podemos cerrar estas líneas sin hacer siquiera una mención de los muchos artículos que, desde principios de siglo, ha venido publicando en la *Civiltá Cattolica* el P. JUAN BUSNELLI, S. J. Para el año 1915 los había reeditado, formando con ellos cuatro tomitos en 16.°, que llevan por título común *Manuale di Teo-*

---

(1) Mgr. HENRI-LAURENT JANSSENS, O. S. B., *Peut-on être à la fois Chretien et Théosophe?* (París, 1923).

sofía, y tratan respectivamente de: la Teosofía en general, Teosofía y Cristianismo, Cosmología y Antropología teosóficas y la Reencarnación (1). La idea más apropiada que podemos dar de esta obrita, es decir que son un desarrollo detallado y voluminoso (como que juntos los cuatro tomos contienen 1.341 páginas) de la conferencia de Mgr. Janssens. Sólo que, además, su índole es mucho más filosófica y apologética. Aunque algo anticuados e inexactos en alguno que otro punto histórico, todavía pueden ser consultados con mucho provecho por los apologistas y escritores católicos.

D. Domínguez

Universidad Pontificia de Comillas

---

(1) Giovanni Busnelli, S. J., *Manuale di Teosofia*. Roma, 1909-1911; tomos 3 y 4 en 1915.

BOLETÍN DE TEOLOGÍA ESPECULATIVA

(Continuación) [1]

5. Intitúlase *Lo sobrenatural* otro tratado científico y crítico del R. P. Ehrhard, que también encierra indiscutible mérito. Abraza tres partes: la primera versa sobre la naturaleza; la segunda sobre lo sobrenatural, y la tercera sobre la Apologética o indagación y aplicación de lo sobrenatural. Toca los temas más importantes en este asunto y los explica luminosamente, poniendo empeño singular en la precisión de los conceptos, análisis de las sentencias, exposición de la doctrina y refutación de los sistemas erróneos, principalmente modernos. Del completo desconocimiento de la noción de lo sobrenatural y de la enorme confusión de ambos órdenes, natural y sobrenatural, han brotado, como de raíz aguanosa y podrida, varias teorías racionalistas y modernistas incapaces de resistir a un examen crítico severo y concienzudo.

Es el autor, según ya insinuamos, dentro del círculo de la Escolástica, ecléctico y sólo se inclina su balanza al peso de los argumentos. Al dilucidar la potencia obediencial pasiva y activa en las criaturas, se expresa en esta forma: «Por donde se comprenderá fácilmente cuánto se descaminan algunos tomistas negando dicha potencia obediencial activa, y afirmando, a guisa de corolario, que únicamente los hábitos que elevan las facultades naturales en orden a la producción de actos sobrenaturales constituyen toda la potencia próxima de obrar. No puede ser: pues los actos de la fe, etc....., son verdaderamente vitales y emanan, por tanto, inmediata y propiamente de nuestras facultades.»

Por lo que mira a la mera posibilidad de lo sobrenatural, defiende que puede conocerse por la razón natural. Confiesa, lamentándolo, que se aparta de la mayor parte de los autores que, al tenor del lenguaje

---

(1) V. t. 7, p. 86.

de la escuela tradicional, niegan que se pueda demostrar dicha probabilidad. Sin embargo, alega a no pocos teólogos que la mantienen, y en son de duda al príncipe de ellos, Santo Tomás. Prueba, principalmente, el autor, la posibilidad de la visión, objeto primordial y término de lo sobrenatural en esta providencia: «Naturalmente nos puede venir el pensamiento de conocer la primera causa en sí misma. Nace de aquí el deseo natural (ilícito), incondicional e ineficaz de la visión, que no puede tener por objeto una cosa imposible.»

Véase cómo entiende el *facienti quod est in se Deus non denegat gratiam*, que tan recias batallas promovió en el ruedo de las escuelas, y dió origen a que ciertos teólogos rígidos, como Lemos, descubriesen en sus adversarios la herrumbre de semipelagianismo. Presupuesto que Dios concede la gracia, al menos remotamente suficiente, a todo infiel y pecador empedernido, se interpreta el axioma de aquel que obra con solas las fuerzas naturales, esto es, en cuanto los actos se hacen, primero, por las fuerzas naturales sin el socorro especial de Dios; segundo, con los socorros naturales de Dios; tercero, con los auxilios sustancialmente naturales, pero sobrenaturales *quoad modum*. Las más de las veces intervendrán las fuerzas naturales y también en ocasiones los socorros naturales que envíe el Señor; pero para los actos difíciles y en circunstancias críticas y apuradas Dios dará socorros en sí naturales, pero en el modo de darlos sobrenaturales. Trátase de gracias medicinales.

Agita asimismo la cuestión de la posibilidad del verdadero sobrenatural fuera de la Iglesia de Cristo, y sienta esta proposición: Dios puede hacer favores extraordinarios y milagros y profecías por y para los infieles, herejes, cismáticos y pecadores; mas en tanto en cuanto los hombres puedan juzgar prudentemente que tales prodigios no se han hecho en prueba de una falsa religión o de un error cualquiera o falsa y postiza santidad. De lo contrario, indirectamente aprobaría el error o vicio, lo que es imposible de todo punto.

Son, pues, temas interesantes los que el autor propone con nitidez, amplitud y elegancia. Acaso en ocasiones insista excesivamente en las mismas ideas o peque de un poco difuso en su desenvolvimiento; pero eso lo hace, a no dudarlo, para que se patenticen su pensamiento y los fundamentos en que se apoya. El tratadito, pues, merece estudiarse por lo macizo y rico de sus doctrinas y bellas enseñanzas.

6. El erudito libro del R. P. de la Taille, *Mysterium Fidei*, ha

dado lugar a una abundante literatura teológica sobre la esencia del sacrificio de la Misa. Dimos cuenta en otra ocasión de la obra del dominico Swaby, *The last Supper and Calvary*, la última Cena y el Calvario, publicada por el R. P. Mac Nabb, O. P., en la que su autor ataca reciamente al teólogo francés y le pinta como bordeando la herejía. Contestóle en las *Ephemerides Theologiae Lovamenses* (julio 1927, páginas 384-405), justificándose y reafirmando sus teorías el docto jesuíta. Otro impugnador halló éste en el abate J. Clesse, que en un *Estudio crítico de ciertas proposiciones del Misterio de la Fe*, pone tacha en algunas ideas, como en las que conciernen al estado de víctima de Cristo en el cielo, al sacrificio celeste y a la oblación de la cruz realizada en la Cena última y distinta de la inmolación. Al abate Clesse respondió el P. de la Taille en la *Nouvelle Revue Théologique* (abril 1927, pp. 267-272).

En España rebatió bravamente al profesor de la Gregoriana el Canónigo de Osma y Catedrático de dogma D. Jerónimo García Gallego en la *Revista Eclesiástica* (mayo 1927, p. 340). Su conclusión fué la siguiente: «La opinión de De la Taille, que tanto revuelo ha causado en las filas teológicas, sustancialmente es la misma opinión de Vázquez, y su obra, por lo tanto, es una glorificación monumental de la Teología española. Todo lo mejor de su teoría lo ha dicho Vázquez antes que él. En lo que se aparta de nuestro teólogo es en lo que, a nuestro juicio, se descamina por completo de la verdad. Jesucristo en la Eucaristía no es víctima real, en el verdadero sentido de la palabra, porque *desde que Jesucristo* resucitó dejó de serlo, aunque en el orden moral y meritorio lo continúe siendo hasta el fin de los siglos.»

Pero quien ha estudiado singularmente la cuestión suscitada por De la Taille ha sido el ilustre sulpiciano M. Lepin en su magnífica obra *La idea del sacrificio de la Misa según los teólogos desde el origen hasta nuestros días. (L'idée du sacrifice de la Messe d'après les théologiens depuis l'origine jusqu'à nos jours*. Paris..... 1926.) Contiene dos partes, divididas en capítulos y artículos. La primera investiga la cuestión desde los orígenes de la Teología hasta el Concilio de Trento. Empieza por la teoría de Pascasio Radberto y termina en las discusiones de los Padres y Teólogos y en los decretos del Tridentino. La segunda parte examina la materia desde dicha augusta Asamblea hasta nuestros días. Pasa revista a todas las sentencias, o, al menos, a las principales, comenzando por la de Cano, Soto, La Puente y Coton, que son de pare-

cer que el sacrificio no exige inmutación real y que la Misa no encierra sino una figura de la inmolación de Jesucristo, hasta la ideada por el P. De la Taille.

Es un estudio que supone ímprobo trabajo y benedictina paciencia de investigación, y a la par profunda ciencia, porque no se limita a exponer las teorías, sino a dar su veredicto sobre ellas, alabando o censurando, según las juzgue o no acertadas, y a proponer la suya, que viene a ser como el resultado de su análisis indagatorio y judicial. Ésta se funda en sus trazos esenciales en la de la escuela francesa de Berulle, Condren y Ollier. Para Lepin, toda la esencia del sacrificio se cifra en la oblación; ésta es la piedra angular de todo su sistema y de todo su raciocinio.

Hay dos géneros de sacrificios: el personal o directo, que consiste en la adoración y excluye la destrucción, puesto que el hombre no tiene derecho sobre su vida; y para reparar la ofensa y tornar a la gracia de Dios, lejos de procurar destruirse, debe conservar la vida que sólo puede glorificar al Señor; el ritual, que es la manifestación sensible del don que el hombre hace de sí mismo a Dios por una ceremonia exterior. Constituye la víctima un objeto fuera del hombre, pero que le represente, y cuya oblación, bajo el símbolo de un acto exterior, significa el acto interior de religión por el que se ofrece a sí mismo. Lo esencial lo forma la donación; lo secundario o parcial la expiación; pero se hace preciso notar que la cosa sacrificada se transfiere también a Dios y se le entrega de un modo sensible.

Según estos principios, el sacrificio de la cruz es un sacrificio personal: «Oblación henchida de amor de Cristo que sufre y muere. Comenzó con la vida del Salvador y continuó en la pasión y muerte en una forma particular, la de la suprema expiación por la redención definitiva.» Persevera y perseverará la oblación personal de Jesucristo en el cielo: aquí ofrece, en presencia del Padre y a la vista de los Santos, de una manera real, aunque incomprensible para nosotros, su inmolación sangrienta; no es una oblación ritual porque inmediatamente se ofrece a sí mismo; pero el que en su cuerpo persistan las cicatrices de las llagas da a su oblación cierto carácter sensible.

En la Misa se hace presente el Salvador según está en el cielo, con su carácter de sacerdote y víctima y acto perpetuo de su oblación; y la ofrenda de sí mismo que ejecuta en la consagración constituye toda la esencia del sacrificio; mas como la Misa se relaciona con el de la

cruz, se ofrece Jesucristo bajo dos especies distintas, en lo cual aparece un signo de la inmolación redentora, una señal sensible de su oblación y el carácter propiciatorio del sacrificio que nos aplica los frutos de la cruz. La representación figurativa de dicha inmolación es únicamente condición de la forma presente de su sacrificio; por eso, pasado el acto de la consagración, continúa ofreciéndose Cristo hasta el momento de la comunión, y de este modo el sacrificio prosigue. La Iglesia hace al propio tiempo la oblación ritual de Cristo a Dios en la consagración, y la hace en la manera que Cristo se ofreció en la Cena y quiere ofrecerse presentemente bajo los símbolos visibles de la inmolación redentora. En consecuencia, el sacrificio de la Misa puede definirse de esta suerte: «La oblación que Cristo hace de sí y que la Iglesia hace de Cristo bajo los signos representativos de su inmolación pasada.» Añadamos que la misma Iglesia, ofrendando al Salvador, se ofrenda con él, por él y en él, en una sola y misma oblación, que es la de la Cabeza y los miembros, del Esposo y de la Esposa, reducidos a la unidad, y en la cual contempla Dios omnipotente la gloria plena de su obra.

Admiramos la hermosura de esta teoría, la selecta erudición del autor, la devoción encendida que tiene el Sacramento del amor, la placidez y serenidad de su raciocinio, la moderación en las polémicas; pero no podemos admitir el principio en que estriba su discurso. Para nosotros la inmolación o destrucción, por lo menos moral, de la víctima, pertenece a la esencia del sacrificio; la oblación será la parte formal, mas la material es la destrucción, cuando menos moral. El sacrificio personal o directo no lo reputamos sino por un sacrificio en sentido lato; el otro lo estimamos por el verdadero sacrificio, y se nos figura que debe definirse según el común sentir de los teólogos: oblación de una cosa sensible que se destruye hecha legítimamente a Dios para confesar su dominio supremo. La destrucción se colige, al decir de Van Noort, de tres razones: de que es una nota propia de todos los sacrificios históricamente conocidos, así entre los gentiles como entre los judíos, y, sobre todo, del gran sacrificio de la cruz; de la esencial significación del sacrificio que aptamente se descubre por la destrucción; de las voces sacrificio, sacrificar hostias, víctimas, etc., que en la apreciación de todos entrañan la idea de cambio y deterioro.

Poco vale el oponer que no poseemos dominio sobre nuestra vida. Lo sabemos; pero lo que denotamos en el sacrificio es que el Señor tiene absoluto señorío sobre nosotros, y que si lo demandase su honor

inmolaríamos nuestras vidas. Dios eso no lo quiere, y de ahí que le ofrezcamos en sustitución nuestra y como hostia vicaria algo de que podemos justamente disponer. Objeta el autor que al hombre le incumbe hacer otra cosa mejor que destruir su ser. Sí; pero puede testificar que está dispuesto y listo de su parte a destruírlo, dado caso que Dios lo exigiera, como el cristiano a verter su sangre cuando la ocasión lo pida. Fuera de eso, cosa hermosísima es empezar una vida más alta y celestial con la destrucción del ser corpóreo. Alega testimonios de escritores antiguos. A la verdad, a esos escritores hay que reverenciarlos y escucharlos como maestros; pero, según apunta Van Noort, no fueron muy explícitos en declarar la naturaleza del sacrificio, y puede disputarse sobre su verdadero pensamiento. Los teólogos postridentinos, para guerrear contra el protestantismo, que todo lo oscurecía, estudiaron con empeño lo referente al sacrificio, y sus enseñanzas gozan de grande autoridad y casi unánimente señalan como elemento esencial del mismo la destrucción, al menos moral, de la víctima.

No aceptamos, pues, la teoría de M. Lepin ni la extensión del sacrificio hasta el cielo; mas confesamos que su libro es un arsenal de noticias referentes a tan sabroso tema, y que difunde mucha luz para que los teólogos puedan orientarse y ahondar en esa materia.

7. En corroboración de la sentencia del P. de la Taille sobre la naturaleza del sacrificio de la Misa, apareció en el estadio de la Prensa un libro intitulado *The Mass and the Redemption (La Misa y la Redención)*, escrito por el Rev. M. C. D'Arcy, S. J., London, 1926. «Este opúsculo, dice el P. D'Arcy, no es otra cosa que una síntesis inglesa del *Mysterium Fidei*, aunque lo he dispuesto en otra forma.» Y añade en nota: «La teoría del jesuíta de la Taille se encontrará en las *Lecturas de Cambrai sobre la Santa Eucaristía*. Asimismo en los artículos del *Iris Ecclesiastical Record* y *Blackfriars*. Estos dos últimos escritos son de controversia y difieren de la exposición de la presente obra. No cause ansiedad al lector el hecho de que la teoría haya sido combatida, pues, a mi parecer, eso en nada la perjudica. Confío que el lector encontrará en estas páginas suficiente motivo para formarse de ella por sí mismo un excelente juicio.»

Contiene la obra el prólogo y siete capítulos, que llevan estos epígrafes: la redención, el sacrificio de Cristo, el de la Misa (dos capítulos), controversias tocantes al sacrificio de la Misa, el sacrificio de la

Iglesia y la vida cristiana. En el capítulo quinto, que comprende como lo más sustancial y jugoso del libro, concentra todos sus esfuerzos para sacar airosa y triunfante su sentencia. Refuta los sistemas de Belarmino, seguido por los Salmanticenses, de Lugo y Franzelin, de Suárez, y, por fin, de Vázquez; al de este último le falta la víctima real para que exista verdadero sacrificio. Ese defecto lo hace desaparecer el P. de la Taille. «En la Misa, dice, los miembros ofrecen, por virtud de su cabeza, el sagrado cuerpo de Cristo, que, una vez inmolado cruentamente, salió del sepulcro y quedó constituído una víctima gloriosa. Las palabras de la consagración, que cambian el pan y vino en el cuerpo y sangre de Jesucristo, le hacen a Nuestro Señor presente sobre el altar en su perpetuo estado de víctima que es ofrecida. La oblación demanda tener un rito sensible significativo de la inmolación; ese rito lo ordenó el Salvador en la última Cena, por la distinta consagración de las dos especies que místicamente representan la inmolación; sin embargo, dicha inmolación no bastaría, como hemos visto discutiendo la sentencia de Vázquez, sin la presencia de una víctima; mas con ella basta. La acción simbólica nos significa un hecho real; lo significado se halla presente en realidad, y en consecuencia tenemos un real sacrificio o un visible rito significando una inmolación, una real víctima y una oblación. El dilema ya no presenta dificultades: Cristo es impasible y víctima. La Misa es un sacrificio, y lo es por causa de su íntimo enlace con la pasión y muerte de Jesucristo.»

Después, «con todo respeto y reverencia», acusa a los teólogos de otras edades de haberse extraviado, parte por el mal sesgo dado a sus investigaciones, y parte por las tendencias del pensamiento escolástico predominantes en su tiempo. El período del escolasticismo, que concluye en la Reforma, dejó una perjudicial herencia, *damnosa hereditas*, de disputas lógicas, distinciones nominales y análisis de cortos alcances.

Pero la dificultad gravísima de esa teoría, y que persiste en pie en toda su entereza, consiste en concebir esa víctima gloriosa. Óigase lo que, a nuestro entender, rectamente afirma el Sr. García Gallego en el precitado artículo: «Jesucristo, en la Eucaristía, físicamente no es víctima real en el verdadero sentido de esta palabra, porque *desde que Jesucristo* resucitó dejó de serlo, aunque en el orden moral y meritorio lo continúe siendo hasta el fin.» En cuanto a los teólogos postridentinos es a todas luces evidente que discurrieron con profundidad

y conocimiento de causa; hicieron atinadísimas y admirables advertencias en lo que toca al sacrificio en general y al de la Misa; y si sus opiniones no satisfacen, todavía satisfacen menos las de los teólogos actuales, a pesar de haberles aquéllos allanado el camino con sus doctrinas para encontrar una solución avasalladora.

Si en esto discrepamos del P. D'Arcy, coincidimos en otras muchas cosas con él; y su libro en verdad nos encanta por la claridad con que expone las cuestiones, por su perspicacia en penetrarlas y por su templanza y ecuanimidad en refutar las opiniones de los adversarios.

8. Una cuestión muy debatida en otros tiempos y que parecía adormecida y olvidada, viene a avivarla el P. J. Périnelle, O. P., en su reciente tratado *L'Attrition d'après le Concile de Trente, et d'après Saint Thomas d'Aquin....., Le Saulchoir,* Kain (Belgique), 1927. Al comenzar la parte primera se expresa en estos términos el docto autor: La enseñanza de la Iglesia sobre la atrición se encierra en la sexta y décimocuarta sesión del Concilio de Trento. Para ponerla de manifiesto, procederemos del modo que sigue: Indicaremos sumariamente la forma con que se presentaba en el siglo XV; en seguida procuraremos hallar el verdadero sentido de las decisiones del Concilio o el que los Padres han intentado darles; nos servirán de norte el examen del texto de las sesiones, así como también las discusiones surgidas en su redacción: en fin, resumiremos la enseñanza católica según el Concilio.

En la segunda parte indaga la mente de Santo Tomás en este negocio. No se piense, dice, que es una anomalía y un defecto de método escudriñar el sentir del Angélico después de haber visto las resoluciones del Tridentino; porque el Concilio no hizo más que seguir una vieja tradición católica sobre la atrición de amor que Santo Tomás ha tenido el mérito de formular con precisión.

El autor reduce a tres las opiniones que han aparecido en el campo católico sobre el dolor que se requiere como esencial para que produzca fruto el Sacramento de la penitencia: la rígida, que reclama la contrición perfecta; la liberal, o sea contrición de temor que se contenta con la atrición, y la moderada o atrición de amor, que exige juntamente con la atrición el amor de benevolencia. Si creemos al P. Périnelle, todos los Padres antiguos se declararon partidarios de esta última: pero, ¿cómo lo prueba? De ninguna manera. Trae unas palabras de San Juan Crisóstomo que, a su juicio, resumen el sentir de todos

aquéllos: «Cuando has pecado, gime no de que has incurrido en una pena, porque esto nada vale, sino porque has ofendido a tu Señor tan bueno, tan lleno de amor para ti, tan deseoso de tu salvación, que ha entregado por ti a su Hijo.»

Pero aun dado de barato semejante resumen, no convence el texto. Ante todo no se traduce exactamente: ese *car cela n'est rien* no existe: *Cum peccaveris, ingemisce, non quod poenas daturus sis, sed quod Dominum tuum offenderis tam benignum.....* Y ¿con qué fundamento se atestigua que no se pide en esas palabras la contrición perfecta? No lo sabemos. Juenin, al decir del P. Sasse, lo aduce en pro de la opinión rígida. El mismo Sasse lo interpreta de muy diversa manera: a su entender, significa que nada sirve la penitencia engendrada del temor que no detesta el pecado como ofensa de Dios o no excluye el afecto del pecado; o en un arranque oratorio quiso manifestar el Santo Doctor que no puede compararse con la nacida de la caridad perfecta, con la que conviene que los fieles detesten los pecados.

Todos los argumentos que alega en apoyo de su tesis están deshechos y pulverizados hace mucho tiempo por los teólogos patrocinadores de la atrición de temor. Véase, por ejemplo, a Sasse en sus *Institutiones Theologicae de Sacramentis Ecclesiae*, Friburgi Brisgoviae, 1898, pp. 139 y ss. Sin duda que examina el autor, con mayor cuidado que en otras épocas se hacía, las discusiones de los teólogos y Prelados de Trento, habidas antes de aprobar los decretos, merced a los volúmenes espléndidos de dicho Concilio publicados por la Sociedad Goerresiana; pero esto no varía la cuestión, como lo dió a entender muy bien Sasse por estas palabras: «Si de la significación obvia de los decretos se patentiza la doctrina del Concilio, no es lícito entenebrecer su sentido alegando pareceres de ciertos teólogos y Obispos proferidos en las sesiones preparatorias; porque no a éstos, sino a sólo los decretos del Concilio, propuestos al pueblo fiel, compete la prerrogativa de la infalibilidad. Los Padres, en el proemio de la sesión XIV, atestiguan que quieren, por causa de utilidad pública, dar una definición más exacta y plena del Sacramento de la penitencia, en la cual se ilustrase y esclareciera la verdad católica: ¿qué necesidad, pues, hay para alcanzar el genuino concepto de la doctrina en materia tan grave interpolar los decretos del Concilio con diversas adiciones y glosas sacadas de las actas del mismo, que ni son del dominio público, ni pueden consultar los fieles?»

El apelar al decreto de la sesión VI, cap. 6.°, es inútil; indirecta y directamente prueba el citado P. Sasse que tal apelación carece totalmente de valor; y al rebatirla indirectamente hace una observación que mina por su base algunos raciocinios del docto dominico. Si en ese cap. 6.° se declara la necesidad del amor, ¿cómo es que en sesiones posteriores se controvierte la introducción del amor entre las disposiciones requeridas para el Sacramento de la penitencia? Advierte, asimismo, el jesuíta alemán en sus adversarios una inexactitud en que ha incurrido el P. Périnelli: en opinión de éste, en el ejemplo de los ninivitas, recordado por el Tridentino, supone el Concilio que los justificó la penitencia: «Un caso de justificación, son palabras de Périnelli, por contrición de caridad, de justificación sin sacramento (los ninivitas no recibieron la absolución).» No afirma el Sínodo de Trento, exclama el P. Sasse, que a los ninivitas justificara la penitencia, sino que consiguieron misericordia; lo cual pudo suceder porque Dios no les infligió los suplicios temporales con que los había amenazado; para ello no es precisa la penitencia originada de la caridad perfecta.

Nos sorprende no poco que el Padre dominico no mencione a un teólogo de tanta autoridad en esta materia como San Alfonso María de Ligorio, que trató magistralmente la cuestión, haciendo de ella anatomía en el libro VI, tract. IV, cap. 1.°, dub. II, § 1 Quaevitur 6.°, tomo 3, *Opera Omnia*, edición de Gaudé. Aquí vería que según el gran Doctor moralista, *huic sententiae* (de la atrición de temor) *aperte favet D. Thomas;* y el P. Sasse de industria examina la mente del Angélico en varios de sus libros, y deduce la misma conclusión que San Ligorio.

Tales discrepancias no han de ser parte para que no confesemos gustosísimos la transparencia con que expone el R. P. Périnelli sus ideas, su diligencia exquisita en el análisis de los documentos, su conocimiento no vulgar en las obras del Doctor Angélico y su recomendable anhelo en esclarecer una cuestión en que con tanto encarnecimiento se ha controvertido.

ANTONIO PÉREZ GOYENA

BOLETÍN CANÓNICO

Personalidad jurídica de los Institutos religiosos en España

Con el presente restablecemos la publicación del boletín canónico en esta Revista, interrumpido desde hace varios años a causa de las ocupaciones que sobre el autor han pesado durante ese plazo, por atender precisamente al ejercicio de la ciencia canónica. El haber tenido que revisar muy detenidamente los principales archivos oficiales y aun privados en que se conserva la documentación toda relativa a las negociaciones del Concordato hoy vigente, nos ha proporcionado abundancia de material auténtico, del que pensamos servirnos para comentar en esta Revista los principales puntos de la legislación concordada de España que más puedan interesar al clero tanto secular como regular y a los abogados y juristas (1).

Por haberse publicado recientemente en el *Boletín Oficial del Ministerio de Instrucción pública* un fallo de la Dirección general de lo Contencioso del Estado, que juzgamos de sumo interés para ambos cleros, pero muy especialmente para el regular, hemos creído conveniente comenzar la serie de boletines canónicos dando cuenta de la referida sentencia y exponiendo a continuación los fundamentos canónico-civiles que existen en apoyo de esa personalidad, tan decididamente defendida por la Dirección de lo Contencioso y por el Ministerio de Instrucción Pública al hacer suyo y promulgar ese dictamen por Real Orden de 1.° de junio de 1928.

Teniendo como principal fundamento jurídico esa personalidad lo

---

(1) La documentación toda del Concordato perdió su carácter de secreta o reservada desde que, parte en julio de 1851, y lo restante en junio de 1904 y en octubre de 1910, fué expuesta en las Cámaras a los Senadores y Diputados, y aun no pocas de las piezas de que consta se publicaron en el «Diario de Sesiones». Cf. CASTILLO Y AYENSA, *Historia crítica de las negociaciones con Roma desde la muerte de Fernando VII* (Madrid, 1859), p. VII. El subrayado de los textos será cosa nuestra, si no se advierte lo contrario.

establecido de mutuo acuerdo entre ambas potestades al concertarse la legislación que hoy rige, de la documentación propia que medió en las oportunas negociaciones tomaremos cuanto haga al caso, de suerte que, con sólo exponer la evolución gradual de la negociación en este punto, quede patente lo indubitable de la tesis que sienta la sentencia que comentamos.

He aquí, en resumen, el objeto del recurso y consiguiente fallo:

El Rector de la Universidad de Valladolid presentó instancia al Ministerio de Instrucción Pública en demanda de licencia para litigar contra el Colegio que en Valladolid tiene la Compañía de Jesús, en orden a recuperar para la Universidad una fundación benéfico-docente, cuyo patronazgo ejerció hasta el año 1768 el Colegio que por entonces tenía la referida Compañía en esa ciudad, y que volvió a recuperar el actual Colegio en virtud de la Real Orden emanada el 25 de octubre de 1920. Como el fundador, en previsión de tales acontecimientos, había dispuesto que, si faltase la Compañía, pasase el patronazgo a los PP. Dominicos, y, en defecto de éstos, a los dos Catedráticos de cánones y leyes de la Universidad de Valladolid, se creyó el Rector con derecho suficiente para reclamarla, alegando en su favor *la falta de personalidad jurídica de los Jesuítas y Dominicos*. Como se le negase por Real Orden, en el Ministerio de Instrucción pública la requerida licencia, recurrió contra ella ante la Dirección general de lo Contencioso. Este alto Tribunal, al desestimar la pretensión deducida por el susodicho Rector, establece en sus considerandos como indubitable la personalidad civil, no sólo de esos dos Institutos religiosos, sino también de todos los demás, añadiendo que son continuadores de los que existían antes de la expulsión, y, por tanto, que pueden ostentar sus mismos derechos. Al final del boletín copiamos de la citada Real Orden el resultando y considerandos que hacen al caso; lo demás puede verse en el *Boletín Oficial del Ministerio de Instrucción pública* de 12 de junio de este año, p. 804, ss. Por su demasiada extensión no nos es posible copiarlo aquí íntegramente.

Cuán bien fundada esté la doctrina jurídica que se contiene en estos considerandos, aparecerá por lo que a continuación vamos a exponer.

El año 1833, a causa de las vicisitudes políticas de todos conocidas, que produjeron la expulsión en años sucesivos de las Órdenes religiosas y la incautación de sus bienes, se interrumpieron las relaciones

diplomáticas entre la Santa Sede y el Gobierno español. El año 1844, después de varias tentativas anteriormente fracasadas, el Gobierno envió a Roma como Plenipotenciario suyo al Sr. D. José del Castillo y Ayensa para restablecer las relaciones diplomáticas y estipular con el Gobierno Pontificio el arreglo de los asuntos eclesiásticos. Se dió tal maña el referido Plenipotenciario, que a poco vió colmados de éxito sus esfuerzos, y el año 1845 se abrieron formalmente las suspiradas negociaciones, que dieron por resultado la firma de un convenio en 27 de abril del mismo año. Pero, como no llegase a ser ratificado, por exigir nuestro Gobierno ciertas modificaciones que no afectaban a la sustancia de lo acordado, se continuaron las negociaciones lentamente, hasta que, con la venida a España del Delegado apostólico, Monseñor Brunelli, se activaron de suerte que el 16 de marzo de 1851 quedó ya firmado el Concordato hoy vigente, ratificado el 6 de mayo, promulgado por la Santa Sede el 15 de septiembre y por el Gobierno español el 17 de octubre del mismo año 1851.

Para dar comienzo a las negociaciones la Santa Sede, con nota de 7 de enero de 1845, dirigida al Plenipotenciario español Sr. Castillo, exigió de nuestro Gobierno la aceptación de ciertas condiciones como *bases previas e indispensables*. He aquí las palabras textuales del referido documento:

«..... In vista per altro delle ferite gravissime fatte alla Religione medesima nelle suddette vicende la Santità Sua *è in dovere di far dipendere le bramate trattattive da alcune condizioni*, che valgano a rassicurare la propria conscienza, ed insieme a giustificare anche in faccia al mondo l'apertura delle trattattive medesime con renderne manifesta la convenienza pel miglior bene delle chiese di Spagna.....

»7.° Nelle private comunicazioni fatte ultimamente alla Santa Sede per mezzo del Signor Cavaliere del Castillo, si ebbe la soddisfazione di trovar confermata la esistenza dei conventi dei Regolari in varie colonie Spagnole oltremare, e che ve ne sono anche alcuni pochi rispettati dalla rivoluzione nella stessa Penisola di Spagna, *quindi e ben facile preparare fin da ora la strata ad una non lontana* **ripristinazione** *delle Religiose famiglie;* onde torni alla Spagna quel lustro che si ebbe in passato da tanti degni operai e da parecchi uomini sommi allevati all'ombra dei chiostri» (1).

(1) Consta la copia autorizada en el despacho del Sr. Castillo, fecha 18 de enero

El Gobierno contestó a la propuesta de la Santa Sede conforme a las instrucciones que, con fecha 15 de febrero del mismo año, mandaba al Sr. Castillo. Del referido documento son las siguiente palabras: «..... El Gobierno de S. M. *está conforme en todas las bases propuestas*, como una especie de preliminar para la deseada avenencia; y por lo mismo que ha manifestado tan buena voluntad, confía en la paternal solicitud del Sumo Pontífice, que se dignará (dar) las órdenes oportunas a fin de que, cesando cuanto antes un estado tan perjudicial y peligroso, vea la católica España brillar el fausto día en que se renueven y afiancen las antiguas relaciones con la Santa Sede» (1).

El 27 de marzo transmitió nuestro Plenipotenciario al Gobierno español una Nota del Cardenal Secretario de Estado, L. Lambruschini, en la que éste le pedía aclaraciones formales a ciertos puntos que necesitaban ser conocidos con más determinación. Entre ellos, exigía aclaración acerca *de la manera* como pensaba el Gobierno llevar a la práctica el *principio aceptado del restablecimiento de todas las Órdenes religiosas*. Decía así el Cardenal Secretario en la Nota de referencia: «Il Signore Cavaliere del Castillo y Ayensa *alle notizie e spiegazioni già favorite intorno alle ultime comunicazioni*, è pregato aggiungere alcuni schiarimenti che qui vanno a indicarsi..... *4.° E di più brama sapere, quale siano propriamente le intenzioni del Governo, rapporto* **al ripristinamento** *dei Regolari*» (2).

La contestación del Gobierno fué: «2.°..... *Il Governo ha l'intenzione di* **ristabilire** *gradatamente quelli Ordini Religiosi che gli permetteranno le circonstanze politiche della Nazione*. Lo ha fatto già coll'Istituto Religioso delle Scuole Pie, *e non tardarà a farlo con qualche istituto di Missionari Apostolici;* per ora no si puo far di più» (3).

Hemos de añadir todavía, respecto al compromiso tomado por parte del Gobierno español de admitir en principio el restablecimiento de las Órdenes religiosas, lo que el Sr. Castillo comunicaba al Gobierno en su despacho de 8 de mayo de 1845, dando cuenta de lo acordado

---

1845. Archivo del Ministerio de Estado (lo designaremos en adelante con la abreviatura A. M. E.), Concordatos, leg. 1, n. 2. V. la obra del Sr. Castillo, *Historia crítica de las negociaciones con Roma* (Madrid, 1859), t. 2, p. 142.

(1) A. M. E., Concordatos, leg. 1, n. 6.

(2) A. M. E., Concordatos, leg. 1, n. 11, copia n. 2.

(3) A. M. E., Concordatos, leg. 1, n. 11, copia n. 3.

en el art. 7.° del Concordato, que acababa de estipular con la Santa Sede el 27 de abril del mismo año 1845: «La promesa de la fundación de algunos otros conventos no podía haberse exigido con más delicadeza, ni haberse fundado en motivos más honoríficos, *siendo muy de notar que ésta era al principio una de las mayores exigencias, como quiera que el Santo Padre, el Cardenal Secretario de Estado y una buena parte del Colegio Cardenalicio, que han sido religiosos, no podían menos de interesarse vivamente en la* **restauración y aumento** *de las Órdenes religiosas*» (1).

Y cuando, poco después de firmado este convenio por el Sr. Castillo, el Gobierno español, mostrándose descontento de lo pactado, no tanto por la sustancia cuanto por ciertos formalismos, envió a Roma al Sr. Riquelme, con la misión extraordinaria de ver cómo se podrían obtener las reformas que deseaba, el Sr. Riquelme, después de poner en juego su táctica habilidosa, daba cuenta al Gobierno del resultado de sus gestiones con su despacho de 25 de agosto de 1845 en estos términos: «Logramos restablecer la buena fe y se entró por fin en la discusión de cada uno de los artículos del Concordato. Sería demasiado prolijo el referir a V. E. punto por punto lo que sobre cada uno de ellos se ha disputado; me limitaré a someter a su superior ilustración el resultado de estas discusiones, artículo por artículo.....

»Art. 7.° *Sobre establecimiento de religiosos.* — El Gobierno rehusa la inserción de este artículo y con razón, *porque el hablar de frailes en el Concordato, más que bien hace mal al objeto mismo. Pero la Santa Sede insiste en ello fundándose en que de frailes se habló en las bases preliminares*, y, sobre todo, que después de las calamidades que han llovido sobre las comunidades religiosas durante el período de la revolución, *no es posible que la Santa Sede trate con la España sin hacer una recomendación de estas corporaciones.....* Para conocer la dificultad que ofrece este artículo, basta tener presente que *el Santo Padre es religioso, que lo son el Cardenal Lambruschini y muchos de los Cardenales del Colegio, y que las únicas armas que la Santa Sede posee para la propagación de la fe son las comunidades religiosas*» (2).

---

(1) A. M. E., Concordatos, leg. 1, n. 23. Gregorio XVI pertenecía a la Orden camaldulense.

(2) A. M. E., Concordatos, leg. 2, n. 72.

Como se ve, nuestro Gobierno no se resistía a admitir el principio del restablecimiento de las Órdenes religiosas, sino a que esto constase explícitamente en el texto del Concordato, por el temor a conflictos políticos que pudiesen impedir el mismo restablecimiento que se dejaba acordado. Prueba de ello son las palabras con que el Sr. Castillo da cuenta al Gobierno, con fecha 28 de noviembre de 1845, de la actitud de la Santa Sede respecto a este particular: «..... Art. 7.° Ha sido imposible obtener que este artículo desaparezca del Concordato..... Insistiendo yo en demostrarles la inconveniencia de este artículo en las presentes circunstancias, y proponiéndoles en último recurso *que se hiciese por medio de una Nota*, me contestaron que no había inconveniente, *pero con la condición de que esta Nota había de publicarse.* Con este dato el Gobierno determinará lo que sea más conveniente» (1).

El Gobierno español facultó al Sr. Castillo para poner en una Nota lo referente al restablecimiento de las Órdenes religiosas conforme a las instrucciones que le enviaba con fecha 15 de junio de 1846 (2), y la nota quedó redactada en estos términos, según despacho del señor Castillo de 28 de enero de 1847 al Gobierno español: «En este despacho reservado tengo la honra de remitir a V. E. copia de la Nota que con igual carácter y en la misma fecha de 1.° de enero pasé al Cardenal Secretario de Estado, conforme a nuestro anterior acuerdo..... En el párrafo de esta Nota *están expresados los deseos de Su Santidad y la accesión del Gobierno*, especificándose, como verá V. E. al fin del mismo párrafo, las clases de Institutos religiosos que el Gobierno se propone favorecer; todo según las indicaciones que sobre este particular se me han hecho desde ahí» (3).

La Nota de referencia es como sigue: «Secondando di buon grado il sottoscritto inviato Plenipotenziario di Sua Maestà Cattolica i rispettabili cenni esternatigli dall'Emnza. Vra. Rma. in diverse conferenze verbali, ha avuto l'onore di manifestarle in una Nota contemporanea le massime che professa il Governo della Prelodata M. S. *e la condotta che si è proposto di fermamente tenere nell avvenire* riguardo a molti degli affari pendenti della chiesa di Spagna. Siccome però ve ne sono

(1) A. M. E., Concordatos, leg. 2, n. 113.
(2) A. M. E., Concordatos, leg. 3, n. 170.
(3) A. M. E., Concordatos, leg. 4, n. 202.

altri dei quali non si è fatta menzione nella indicata Nota, e daltronde deve lo scrivente anche riguardo ad essi dare evasione alle richiestegli spiegazioni, viene mediante la presente Nota riservata a dichiarare a Vra. Emnza. con la dovuta autorizzazione trassmesagli dalla sua Sovrana.

»1.° Che sebbene nella Nota sudetta non si faccia alcuna menzione degl'Istituti Regolari, nondimeno il Governo e la lodata Maestà Sua pel bene della Religione e della morale, *e per dimostrare la sua pronta volontà ai desideri esternati dal Santo Padre, sono decisamente risoluti non solo* a provvedere alla conservazione dei Monasteri delle Monache, e di quei pochi Conventi di Religiosi che non furono distrutti dalla rivoluzione, come pure dell'istituto delle Scuole Pie ripristinato in seguito dalla Regina; *ma a procurare altresi in tempo e luoghi opportuni di acrescere simile pie fondazioni, principalmente di quelli che si dedicano alle missioni, o alle scuole o ad assitere e consolare l'umanità dolente*» (1).

Cuando más tarde fué enviado a España como Delegado Apostólico y Nuncio de Su Santidad Monseñor Brunelli, para concertar con nuestro Gobierno el Concordato que se había empezado a negociar en Roma, al dar comienzo a sus gestiones, presentó al Gobierno, por el mes de julio (no consta el día) de 1849, un apunte con las propuestas de la Santa Sede que deberían constar en el Concordato, y es del tenor siguiente en algunos de los puntos que más hacen a nuestro caso:

«*Apuntes para las negociaciones entre la Santa Sede y el Gobierno de S. M. C. sobre el arreglo del Clero y cuestiones eclesiásticas pendientes.*

»..... 8.° **Proveer, conforme a lo prometido por el Real Gobierno, el establecimiento de Casas y Monasterios de Religiosos.** 10.° *Erigir y dotar Casas e Institutos de ejercicios y misiones para lo interior del Reyno, las posesiones de Ultramar y los establecimientos de fuera de España*» (2).

Ya adelantadas la negociaciones, el Sr. Nuncio de Su Santidad proponía al Gobierno, con fecha 6 de abril de 1850, el siguiente pro-

---

(1) A. M. E., Concordatos, leg. 4, n. 205.
(2) A. M. E., Concordatos, leg. 5, n. 260.

yecto de artículo, referente al restablecimiento de las Órdenes religiosas:

«Art. 32. A fin de que en toda la Península haya un número suficiente de Ministros y operarios evangélicos, de quienes puedan valerse los Prelados para hacer Misiones en los pueblos de sus Diócesis, auxiliar a los Párrocos, asistir a los enfermos, etc., *se establecerán desde luego Congregaciones de Clérigos seculares y regulares, Órdenes religiosas de las aprobadas por la Santa Sede, y por ahora*, habrá en cada Diócesis *una casa al menos de alguna de ellas*, a elección de los respectivos Obispos, las cuales servirán al mismo tiempo de lugares de retiro para ejercicios espirituales y de corrección para los eclesiásticos. *Además, el Gobierno de S. M. promete acceder a las peticiones de los pueblos para el establecimiento de otras casas de los mismos Institutos*, oyendo a quien corresponda y acudiendo a la Sede Apostólica para que acuerde las medidas convenientes a su mejor observancia, atendidas las circunstancias» (1).

El Gobierno se oponía a que se especificase tanto lo relativo al restablecimiento de las Órdenes religiosas, y contestó al Sr. Nuncio: «*Es necesario tener presente las Notas reservadas de enero de 1847 sobe la materia*» (2), y se remitía a la propuesta que hizo el 21 de diciembre de 1849 en forma más vaga, *pero en la inteligencia de las citadas notas reservadas:*

«El Gobierno Real procurará establecer casas y congregaciones religiosas de San Vicente de Paúl, San Felipe Neri y *otra Orden que estime por conveniente para.....*» (3).

En sustancia vino a adoptarse esta propuesta del Gobierno *bajo la inteligencia de las citadas notas reservadas*, y los dos proyectos de artículo presentados por ambas partes se refundieron en uno solo, cual es el art. 29 del Concordato hoy vigente, que textualmente dice así: «A fin de que en toda la Península haya un número suficiente de ministros y operarios evangélicos..... El Gobierno de S. M., que se propone mejorar oportunamente los Colegios de Misiones para Ultramar, tomará, desde luego, las disposiciones convenientes para que se establezcan donde sea necesario, oyendo previamente a los Prelados dio-

(1) A. M. E., Concordatos, leg. 5, n. 264.
(2) A. M. E., Concordatos, leg. 5, n. 265.
(3) A. M. E., Concordatos, leg. 4, n. 262.

cesanos, casas y Congregaciones Religiosas de San Vicente de Paúl, San Felipe Neri y *otra Orden de las aprobadas por la Santa Sede.....*»

Que la frase «*y otra Orden de las aprobadas por la Santa Sede*» las comprenda *a todas sin excepción* consta, no sólo por la declaración del Gobierno, hecha al Delegado Apostólico, de que en la expresión de esa materia *se debían tener en cuenta las notas reservadas de enero de 1847*, que ya conocemos, sino por la declaración explícita del Sr. Bertrán de Lis, que sucedió al Sr. Pidal en la terminación del Concordato. El Sr. Bertrán de Lis, a requerimiento de los diputados sobre el sentido de dicho artículo, declaró en la sesión del Congreso de 6 de junio de 1867, *que ambos negociadores partían del supuesto* de que en la frase «*otra Orden de las aprobadas*» se aludía *a todas* las Órdenes religiosas (1). De que éste fué el sentido, dió fe el mismo Sumo Pontífice Pío IX en el Consistorio de 5 de septiembre de 1851, diciendo que había hecho el Concordato «para que en España *se conserven, restablezcan y aumenten las Órdenes Religiosas*» (2).

---

(1) Copiamos a continuación sus palabras: «Cuando el ministerio que presidió el Sr. Bravo Murillo entró a continuar las negociaciones para el Concordato; cuando yo, como Ministro de Estado, tuve esta honra en compañía de mi dignísimo colega, el Ministro de Gracia y Justicia entonces, Sr. González Romero, *el artículo 29 del Concordato era uno de los que estaban ya perfectamente concordados. Al llegar a ese artículo, no sólo no hubo diferencia alguna entre las dos partes contratantes, sino ni siquiera explicación alguna; tal era la perfecta unidad de miras, de aspiraciones e interpretación que se le daba por ambas partes*. Sin embargo, yo deberé decir que, *como Ministro de Estado*, por lo mismo que era tan clara la interpretación de ese artículo, por lo mismo que estaba tan conforme con su espíritu, con sus tendencias *y hasta con su redacción, tal como la entendía*, estaba siempre en la inteligencia, cuando traté de ese mismo artículo por incidencia al hablar del 35, estaba tan conforme, digo, que yo creí que no necesitaba absolutamente decir una palabra, que no era necesario hacer ninguna aclaración, *y partía del supuesto y de la inteligencia de que, al hablar del establecimiento de* **otra Orden Religiosa** *de las aprobadas por Su Santidad, se entendía que era* **de todas las Órdenes Religiosas.**

»Esto, señores, se comprende facilísimamente. Admitido el principio, ¿cómo no admitir la consecuencia? Yo hubiera comprendido que un negociador, por ideas o por compromisos, hubiese impugnado el establecimiento de las Órdenes Religiosas; pero negociadores que admiten el establecimiento de las Órdenes, negociadores que creen indispensable en la católica España tener esos auxiliares de nuestro culto, y esos grandes pastores que atienden a las primeras necesidades de nuestra sociedad, no pueden menos de, admitido este principio, aceptar también sus consecuencias.»

(2) Acta Pii, IX, v. I, p. 297.

Cuando el año 1855, a causa de la ley de Desamortización de 1.° de mayo del mismo año, se llegó a la ruptura de relaciones entre la Santa Sede y el Gobierno revolucionario, la Santa Sede justificó su actitud de protesta por medio de un escrito titulado: «*Osservazioni della S. Sede sul dispaccio del Governo di S. M. Cattolica intorno le cause delle interrotte vicendevoli relazioni indirizzato ai regii rappresentanti presso le Corti estere. Nel di 22 Luglio 1855. — Roma. Dalla Stamperie della Segretaria di Stato, 1855*» (1). Era entonces Secretario de Estado el Cardenal Antonelli. En este documento, con argumentación contundente hasta la evidencia, explica la Santa Sede el verdadero alcance de lo pactado en el Concordato. El resultado fué que al año siguiente, caído el Gobierno revolucionario, se apresuró el que le sucedió a dejar sin efecto la ley de 1.° de mayo del año anterior, que dió origen al conflicto, y todas las demás disposiciones que se opusiesen a lo convenido en el Concordato (2).

De este escrito de la Santa Sede vamos a copiar los siguientes párrafos, relativos a la materia de que tratamos:

«Lo spirito del Concordato è, ne puo esser altro che quello da qui furono animate e dirette le due alte parti Contraenti nel trattarlo, discuterlo, conchiuderlo e stipularlo solemnemente.....

»Accennando poi il Dispaccio Spagnolo (3) alle *Comunità Religio-*

---

(1) Es un impreso en 4.°, de 112 páginas. El entonces encargado de la correspondencia en Roma, D. Antonio Cánovas del Castillo, remitió al Gobierno dos ejemplares, que se conservan en el Archivo del Ministerio de Estado (Relaciones políticas entre España y la Santa Sede, leg. 155). De él dice el Sr. Cánovas en su despacho de 22 de septiembre de 1855 lo siguiente: «Lo que sé es que ha sido leído el documento a Su Santidad; y que en opinión de algunas de las personas allegadas a su Gobierno, pasa la contestación por moderada y *concluyente*. Débese la redacción de este documento al Cardenal Brunelli, que ha trabajado en él sin descanso por muchos días.» L. c., leg. 155, n 2. R. $^{17}/_{10}$. El Cardenal Brunelli, autor del documento, fué quien intervino en calidad de Plenipotenciario de la Santa Sede, siendo Nuncio en Madrid, en las negociaciones del Concordato.

(2) Real decreto de 13 de octubre de 1856. V. *Colección Legislativa*, t. 70, p. 77.

(3) Este despacho del Gobierno español a que alude se publicó en la *Gaceta* del 11 de agosto de 1855, con el título: «Despacho dirigido al Ministro Plenipotenciario de S. M. cerca de la Santa Sede y circulado a todos los Representantes de España en el extranjero.» En él pretendía justificar su actitud enfrente de las reclamaciones de la Santa Sede contra las infracciones del Concordato.

sa di uomini le dice «*soppresse*». Anche questa parola è soggetta ad *un errore* di principio e di massima. *Le Corporazioni Regolari* per effeto e motivo intrinseco alla loro natura ed indole *hanno l'esistenza e la vita e ripetono il dritto e modo di essere dall'autorità della Chiesa. Il principe secolare*, per amore ed esigenza della buona armonia fra la Chiesa e lo Stato sempre desiderabile e utile all'una el all'altro, *potrà, se cosi piaccia, essere richiesto del suo consenso,* quando voglia introdursi e stabilirsi nel territorio dei suoi dominii una nuova Corporazione Religiosa; *ma consentito che v'abbia, e stabilita ch'ella sia non è in diritto di abolirla e sopprimerla senza l'intervento e l'annuenza della Chiesa.* Per la gran regola universalmente riconosciuta ed ammessa, che ogni cosa dee aver fine da quella stessa causa ed autorità d'onde ebbe principio, *ogni contrario e diverso procedimento dell'autorità secolare non è che un atto incompetente ed illegittimo, un eccesso e abuso di potere; e le Corporazioni Religiose colpite in tal guisa dalla misura di soppressione sono e possono ben dirsi* «SOPPRESSE DI FATTO *ma non già* «SOPPRESSE» *assolutamente per dedurne ed ingerire l'idea che siano anche* «SOPPRESSE DI DRITO.....»

Con motivo del Real decreto de 19 de septiembre de 1901, por el que se pretendía aplicar la ley de Asociaciones a las Órdenes religiosas *no especificadas* en el art. 29 del Concordato, se promovió un conflicto entre la Santa Sede y el Gobierno español, que terminó con la derogación del citado Real decreto y la obligación, por parte de las comunidades religiosas, permitida por la Santa Sede, de pedir inscripción en el Registro, que no podría negar el Gobierno, y cumplido este requisito «se considerarán como reconocidas por el Gobierno», y en tal concepto *se comprenderán en la clase de las especificadas en el Concordato* (1). Por este tiempo, entre las notas que se cruzaron por am-

(1) Véase la Real Orden de 9 de abril de 1902 en ALCUBILLA, *Diccionario*, t. 2, p. 117. El Sr. Nuncio pasó por entonces una circular a los Sres. Obispos, comunicándoles las instrucciones recibidas de la Santa Sede en orden a las formalidades que se han de cumplir para el reconocimiento legal de las Órdenes religiosas, conforme a lo convenido con el Gobierno. Según lo estipulado: «2.ª Las comunidades religiosas, hasta ahora no autorizadas por el Gobierno, no tendrán que cumplir otra formalidad más que la inscripción civil, que no podrá ser negada. 3.ª Cumpliendo este requisito se considerarán como reconocidas por el Gobierno, y en tal concepto se comprenderán en la clase de las anteriores», es decir, de las especificadas en el Concordato a que

bas partes, consta una del Cardenal Rampolla, dirigida al Gobierno español en 3 de enero de 1902, en que decía: «Todas las otras Órdenes religiosas, Congregaciones e Institutos..... (no especificados en el art. 29) por el solo hecho de haber sido canónicamente aprobados por el Sumo Pontífice y de formar parte integrante del organismo de la Iglesia Católica, tienen existencia legal garantizada por los artículos 1.°, 3.° 4.° y 43 del Concordato.» Y añade luego el mismo Cardenal lo que Mnsr. Brunelli, el negociador del Concordato, comunicó por aquel tiempo a la Santa Sede respecto a lo convenido en la redacción del art. 29, a saber: «La expresión *y otra Orden* se ha usado por prudencia en vez de la de *otras Órdenes*, para no provocar el furor de los exaltados y del periodismo de su secta. Además debe entenderse de *un modo demostrativo*, y *no taxativo*, como si hubiera querido restringir su sentido a uno solo de los Institutos regulares, y es ésta la inteligencia amigable con los señores Ministros» (1).

El Código civil hoy vigente consagra este principio del reconocimiento de la personalidad jurídica de todas las Órdenes religiosas. El art. 35 dice: «Son personas jurídicas: 1.° Las corporaciones, asociaciones y fundaciones de interés público reconocidas por la ley. *Su personalidad empieza en el instante mismo en que, con arreglo a derecho, hubiesen quedado válidamente constituidas.*» Y en el art. 38: «Las personas jurídicas pueden adquirir y poseer bienes de todas clases, así como contraer obligaciones y ejercitar acciones civiles o criminales, conforme a las leyes y reglas de su constitución. *La Iglesia se regirá en este punto por lo concordado entre ambas potestades.*»

Cuál sea el alcance de estas disposiciones con relación a la legislación canónica y concordada, nos lo dice explícitamente la «*Exposición de los fundamentos de las adiciones y enmiendas consignadas en la nueva edición del Código civil*», que se mandó publicar en la *Gaceta* con fecha 29 de julio de 1889. Hablando de los religiosos de votos solemnes respecto a su capacidad civil para testar y adquirir por sucesión y herencia, dice la Exposición que se había adoptado restablecer su in-

---

se refiere el art. 1.° Puede verse esta circular en ALCUBILLA, *Diccionario*, t. 4, p. 181, nota 2.

(1) Puede verse en MÁXIMO, *El anticlericalismo y las Órdenes religiosas*. (Madrid, 1908), p. 396-400.

capacidad para conformarse con el espíritu de las antiguas leyes, que tendían a contener en parte los progresos de la amortización de bienes raíces; y la razón era *que de nuevo estaba reconocida la personalidad jurídica de los monasterios*, por lo cual, si se retuviese la capacidad de los religiosos, *sus bienes irían al dominio de los monasterios en virtud de las leyes canónicas que estaban también civilmente reconocidas*. Y prosigue: «Pero Obispos respetables, que han levantado su voz en el Senado, y otros oradores insignes, pertenecientes a partidos diversos, y por diferentes y aun contradictorios motivos, *han pedido la solución contraria, estimando que restituída la facultad de adquirir y poseer a las comunidades religiosas, se cumplirá en todos sus puntos el Derecho canónico, y habrá la igualdad debida entre todos los ciudadanos, sin distinción de profesión y estado de eclesiásticos y seculares*. La Sección, prestando atento oído a estas consideraciones, y deseando marchar siempre de acuerdo con los dignos Prelados de la Iglesia, *después de reconocer a los Monasterios el derecho de adquirir, ha suprimido, entre las incapacidades* para testar y para suceder, *la de los religiosos con votos solemnes.*»

Hay que tener en cuenta, además, multitud de actos gubernativos, que suponen o envuelven el mismo reconocimiento ya de determinadas religiones, ya de todas las que han cumplido el requisito de inscribirse en el Registro civil, con la sola presentación de su aprobación canónica y permisos correspondientes de las Autoridades eclesiásticas. Por lo que hace a las Órdenes de PP. Agustinos, Escolapios y Jesuítas, tenemos entre otras disposiciones jurídicas la ley de Instrucción pública del año 1857, hoy vigente, que en su art. 153 establece: «Podrá el Gobierno conceder autorización para abrir escuelas y colegios de primera y segunda enseñanza *a los Institutos religiosos* de ambos sexos, *legalmente establecidos en España*, cuyo objeto sea la enseñanza pública, dispensando a sus jefes y profesores *del título y fianza que exige el art. 150*» (1). Cuáles fueran estos Institutos religiosos se declaró el año 1900, pues por Real decreto de 20 de julio, art. 24, se dijo: «Se exceptúan en la anterior disposición, *respecto a los cuadros de profesores titulados, los colegios de Corporaciones religiosas tradicionalmente reconocidas como dedicadas a la enseñanza por razón de su Instituto*» (2),

(1) ALCUBILLA, *Diccionario*, t. 9, p. 552.
(2) L. c., p. 626.

repitiendo en esto lo establecido en el art. 153 antes mencionado; y en el mismo año 1900, por Real Orden de 21 de agosto, se decretó en su disposición 8.ª: «*Por Órdenes religiosas, tradicionalmente destinadas a la enseñanza*, se entenderán todas aquellas que, por disposiciones de carácter general, hayan obtenido *la autorización neeesaria*, siendo la enseñanza su fin, o sea la de *las Escuelas Pías, Agustinos y Compañía de Jesús*» (1).

En el Reglamento para el servicio militar, tanto el de 2 de diciembre de 1914, arts. 381 y 385 (2), como en el actual de 27 de febrero de 1925, Anejos 1.° y 2.° (3), se incluyen expresamente la mayor parte de los Institutos religiosos en el disfrute de los beneficios que se conceden a tales instituciones respecto a la forma de practicar el servicio militar.

Viene a confirmar lo expuesto en teoría la práctica seguida por los Tribunales, especialmente por el Tribunal Supremo, el cual da por sentada la doctrina legal que sostiene la personalidad jurídica de las Comunidades religiosas con sólo exhibir los documentos de la erección canónica y la atestación de su inscripción en el Registro civil. Aduciremos, en prueba de ello, el siguiente fallo, que deja la cosa en evidencia.

El año 1920, por sentencia de 15 de junio, publicada en la *Gaceta* el 13 de octubre (4), el Tribunal Supremo reconoció como fundamento para su fallo, *acerca de la personalidad de una comunidad religiosa*, la doctrina legal que sostiene *que la personalidad de dichas comunidades se rige por las disposiciones canónicas*, de suerte que aportados los documentos eclesiásticos acreditativos de la erección canónica e inscrita por efecto de ellos en el Registro civil, no puede denegársele el reconocimiento en lo civil, y que, asimismo, *establecida una comunidad religiosa, su continuación o extinción pende solamente de los principios canónicos*. Copiaremos solamente los párrafos en que se contienen estos conceptos, por hacer más al caso:

«Considerando que *es a la Iglesia a quien compete*, conforme a lo pre-

---

(1) ALCUBILLA, *Diccionario*, t. 9, p. 627.
(2) ALCUBILLA, *Anuario*, 1914, p. 437.
(3) ALCUBILLA, *Anuario*, 1925, p. 414.
(4) *Colección Legislativa*, Jurisprudencia civil, t. 68, p. 594.

ceptuado en los *arts. 37 y 38 del Código civil, declarar la validez de las fundaciones religiosas, así como regular, por lo concordado entre ambas potestades, el ejercicio de las acciones civiles que puede corresponderles y que es doctrina legal consagrada por la jurisprudencia de esta Sala, la de que, en las personas colectivas, el miembro que de ellas exista asuma la plenitud de sus facultades y tiene, por lo tanto, la personalidad suficiente para representarlas en juicio;*

»Considerando que es, por consiguiente, *manifiesta la procedencia de todos los motivos de este recurso*, porque la Sala sentenciadora, al declarar que la comunidad religiosa de que se trata carece de personalidad para actuar en este litigio por estimarla inexistente, *no sólo infringe las precitadas disposiciones, etc.*»

Cuáles sean estos motivos y disposiciones que declara «*procedentes*», nos lo dice poco antes en el último resultando: «1.° Porque, además de ser errónea la afirmación de que la Asociación actora esté disuelta, pugna con las *disposiciones canónicas que regulan la vida de las comunidades religiosas, a tenor de lo dispuesto en los arts. 37 y 38 del Código civil*, según los cuales, especialmente el número 1.° de la ley de Asociaciones de 30 de junio de 1887, *30 y 43 del Concordato con la Santa Sede de 16 de marzo de 1851, vigente como ley del Reino* desde el 17 de octubre del mismo año, *las comunidades religiosas deben regirse según la disciplina canónica vigente y conforme al canon 493 del modernísimo Código*, que recoge en este punto el Derecho canónico anterior, «*la erección y supresión de las comunidades religiosas dependen exclusivamente del decreto de las Autoridades eclesiásticas competentes*», sin que la reducción de sus miembros ni la imposiblidad de cumplir fines distintos de los religiosos que constituyen su peculiar naturaleza produzca su extinción, *si ésta no es acordada por las Autoridades eclesiásticas;* por lo que *la sentencia recurrida*, al no estimarlo así, *infringe las disposiciones canónicas y demás preceptos legales.....*»

Nunca se planteó a la Santa Sede la cuestión de que las Casas e Institutos religiosos que se habían de establecer en lo sucesivo no se deberían considerar *con la personalidad que antes tenían.*

Ni el Sr. Castillo hizo nunca semejante observación a la Santa Sede, ni mucho menos el Gobierno ni sus Ministros Pidal y Bertrán de Lis hicieron jamás la menor indicación al Nuncio acerca de este particular.

En cambio, la base y Nota acordadas sobre el **restablecimiento**

y los sucesivos tratos hasta que se vino a la redacción del articulado del nuevo Concordato, se pusieron por ambas partes como norma fija de lo establecido.

Habiendo dejado bien sentado el sentido en que se procedía, era ya indiferente emplear la palabra *establecer* o *restablecer*, porque establecer no excluye el sentido de restablecer, aunque no lo indique expresamente; de ahí que la Santa Sede, en un mismo documento, y refiriéndose a lo mismo, usa indiferentemente de las palabras establecer y restablecer.

Celebrado el Concordato, ya vimos cómo el Sumo Pontífice Pío IX dió testimonio en el Consistorio de que lo había pactado para que en España «se conserven, **restablezcan** y aumenten las Órdenes religiosas». Estas palabras, dichas a raíz del Concordato por el Santo Padre, indican: 1.°, que la palabra *establezcan* del art. 29 tiene el significado de *restablezcan* en cuanto se trata de las antiguas; 2.°, que el Concordato no sólo sancionó el restablecimiento de las antiguas, sino también el aumento de otras cualesquiera.

El mismo Gobierno explica esa palabra *establezcan* del art. 29 en el sentido de *restablecer*, como consta en la Real Orden de 21 de febrero de 1851, firmada por el Ministro de Gracia y Justicia, González Romero, que tan activamente intervino en las negociaciones del Concordato, y dirigida al Ministro de Estado, Bertrán de Lis, que lo llevó a término; dice así: «*Las casas y Congregaciones religiosas que se* **restablezcan** *por el mismo artículo*» (el 29 de que habla) (1). Como consta también por el Real decreto de 23 de julio de 1852, referente a la Congregación de San Vicente de Paúl. En su artículo primero dice: «Se declara *restablecida* la Congregación de la misión de San Vicente de Paúl» (2). Y en el Real decreto de 3 de diciembre de 1852, referente a los PP. Filipenses, se dice en el art. 1.°: «Se reconocen y declaran *subsistentes*, y por tanto se *reorganizarán* de nuevo, las Congregaciones de clérigos seculares de San Felipe Neri *que existían en la Península e Islas adyacentes antes de 9 de marzo de 1836*.....» (3).

En la Real Cédula de 19 de octubre de 1852, n. II, referente a la

---

(1) A. M. E., Concordatos, leg. 6, n. 293.

(2) V. Joaquín Buitrago, *Las Órdenes religiosas*. (Madrid, 1901), p. 409.

(3) V. l. c., p. 411.

Compañía de Jesús, se dice: «He dispuesto que se *restablezca* dicha Orden en esos dominios» (de Filipinas) (1).

En *Observazioni*, del Cardenal Antonelli, se dice: «Quanto ancora *alle Congregazioni Religiose di uomini, che a termini del articolo 29 del Concordato doveano* **ristabilirsi**.....»

Se convino, pues, entre las dos altas partes contratantes, la readmisión de cualesquiera Institutos religiosos, **restableciéndose** *los antiguos, y, por tanto, con su antigua personalidad jurídica*, y permitiéndose la creación de nuevos. El Gobierno, con todo, no se comprometió a costear el sostenimiento de todas las casas religiosas que se estableciesen, sino de solas algunas, que especificó en el art. 29. Por eso, con respecto a las demás, cuando se le pedía autorización para establecerse de nuevo en España, solía añadir la cláusula de que habría de ser a costa de la comunidad solicitante (2). Con esta condición, en virtud de los arts. 29, 30 y 43 del Concordato, según la inteligencia pactada, quedaban todos los Institutos religiosos con personalidad jurídica en España. Por esto ha podido muy bien la Dirección general de lo Contencioso del Estado, en el fallo que dejamos copiado, y el propio Ministerio de Instrucción Pública, por la correspondiente Real Orden de 1.° de junio próximo pasado, sostener como indubitable que la doctrina que propugna «la falta de capacidad jurídica de la Compañía de Jesús y, en general, de todas las comunidades religiosas no autorizadas por el Concordato» «*no puede ser aceptada, porque, dado el principio de libertad que informa la legislación vigente, no puede estimarse que continúen subsistentes las leyes de excepción que decretaron la expulsión de los Jesuítas y exclaustración de los Religiosos, siendo, por el contrario, un hecho público y notorio que desde hace muchos años están admitidos en el Reino, con anuencia de los Poderes públicos, la Compañía de Jesús y todas las Comunidades religiosas existentes en España al publicarse la ley de 27 de diciembre de 1910, o establecidas después del plazo de dos años de vigencia de la misma*».

FERNANDO FUSTER

---

(1) V. l. c., p. 416.

(2) Véase, por ejemplo, la Real Orden de 10 de septiembre de 1897 en la *Gaceta* de 28 de abril del mismo año.

DOCUMENTO ADJUNTO

REAL ORDEN

«Ilmo. Sr.: Remitido a informe de la Dirección general de lo Contencioso del Estado el expediente relativo al Patronato de la Fundación particular benéfico-docente denominada Zorrilla de San Martín, dicho Centro emitió el siguiente dictamen: .....

»*Resultando que el Rector acudió en queja contra dicha Real orden alegando que en el expediente de clasificación en que intervino como auxiliar del Ministerio, no se le dió audiencia como interesado en concepto de Jefe de los Catedráticos designados por el fundador; y que el Patronato ejercido por Padres Jesuítas no podrá funcionar con eficacia jurídica por carecer de capacidad civil la Compañía de Jesús desde su expulsión, así como los Dominicos desde su exclaustración, sin que ninguna ley les haya hecho renacer a la vida jurídica; y las actuales, aunque hayan cuidado de inscribirse en los Registros como Asociaciones, no son sucesoras o continuadoras de aquellas comunidades, y los arts. 38 y 746 del Código civil no se refieren sino a las Órdenes concordadas, y, aunque las comprendiera a todas sin distinción, su capacidad no tiene efecto retroactivo y a favor de los dos Catedráticos se ha originado la prescripción adquisitiva; y desestimado dicho recurso de queja, el Rector, en sus escritos de 4 y 25 de enero de 1921, insistiendo en sus alegaciones, formuló la petición, que asimismo fué desestimada por Real orden de 1.º de Julio de 1921, dictada de acuerdo con el Consejo de Estado, de que se declarase lesiva de los intereses del Estado la mencianada Real orden de 25 de octubre de 1920; .....*

»*Considerando que entre las varias cuestiones que se plantean en esta reclamación, es una de ellas la relativa a la falta de capacidad jurídica de la Compañía de Jesús y, en general, de todas las comunidades religiosas no autorizadas por el Concordato, afirmando el señor Rector de la Universidad de Valladolid la inexistencia legal de las mismas en España por no existir una ley que las haya hecho renacer a la vida jurídica; y esta doctrina, en tesis general, no puede ser aceptada, porque dado el principio de libertad que informa la legislación vigente, no puede estimarse que continúen subsistentes las leyes de excepción que decretaron la expulsión de los Jesuítas y la exclaustración de los Religiosos, siendo, por el contrario, un hecho público y notorio que desde hace muchos años están admitidas en el Reino, con anuencia de los Poderes públicos, la Compañía de Jesús y todas las Comunidades religiosas existentes en España al publicarse la ley de 27 de diciembre de 1910, o establecidas después del plazo de dos años de vigencia de la misma;*

»*Considerando que no siendo las personas jurídicas creación arbitraria del Estado, no requieren, por lo tanto, para existir la aprobación del Poder legislativo, ni de autoridad alguna en buenos principios de derecho, limitándose, en consecuencia, la ley de Asociaciones de 30 de junio de 1887 y disposiciones dictadas en cumplimiento de la misma, a reconocer, de conformidad con lo dispuesto en el art. 13 de la Constitución del Estado, la existencia de las Asociaciones para fines religiosos y cualesquiera otros lícitos; por lo cual es evidente que están reconocidas todas las Asociaciones que no sean secretas, salvo el caso de que declarado y siendo ilícito el fin que cumplen, confírmase la autoridad judicial la suspensión gubernativa, siendo en otro caso suficiente para*

acreditar la existencia legal de una Asociación el certificado de su inscripción en el Registro especial (caso en el cual, según el reclamante, se hallan las Asociaciones de que se trata); pudiendo, por lo dicho, sentarse la conclusión, como lo hace un reputado comentarista del Código civil al tratar de los arts. 37 y 38, que de todo el contexto de nuestro derecho positivo se deduce que existe sobre el particular un criterio amplio y expansivo, desprendiéndose de la ley de Asociaciones que se regirán por ella las Asociaciones de la Religión católica no comprendidas en el Concordato y las Asociaciones religiosas no católicas; a lo cual pudiera agregarse que si la existencia legal de éstas no se discute siquiera, menos podrá discutirse la existencia legal en un Estado católico de las comunidades religiosas que la Iglesia católica autoriza;

»*Considerando que, partiendo de la afirmación de la existencia legal en España de la Compañía de Jesús, sin que sobre ello pueda ofrecerse duda alguna, no es dudoso tampoco que al ser canónicamente restablecida esta Sociedad, quedó declarado y reconocido que es la misma y con iguales fines que estableció su santo fundador y no en modo alguno otra Sociedad distinta de aquélla, no pudiendo sostenerse con ninguna razón que los Padres Provincial y Rector del Colegio de la Compañía de Jesús, en Valladolid, llamados por el fundador de esta Obra pía (los que lo eran entonces o los que lo fueren en lo sucesivo), carezcan de derecho a ejercer el Patronato a que están llamados con preferencia a los demás; sin que pueda estimarse como argumento valedero en contra el hecho de que, decretada por una ley la ocupación de las temporalidades de los Jesuítas que quedaron incorporadas al Estado, deba seguir igual suerte el Patronato de que se trata, cuando, por el contrario, es lo cierto que tal Patronato nunca fué incorporado al patrimonio de la Corona, sino que por la expulsión de los Jesuítas pasó, como previno el fundador, a los Padres Prior y Procurador general de la Orden de Predicadores de Valladolid, y que al ser éstos exclaustrados, tampoco pasó el Patronato al Estado, que nunca lo ejerció por medio de ningún organismo oficial, ni a la Universidad puede servirle de título para tener derecho al Patronato el haber pasado a la misma el edificio que había sido Colegio de los Jesuítas y las enseñanzas que en él se daban, y más si se tiene en cuenta que de las enseñanzas universitarias se disgregaron los estudios eclesiásticos a que principalmente se refiere la Fundación benéfico-docente del Obispo Doctor Zorrilla de San Martín;* .....

»*Considerando que los propios Catedráticos que estaban ejerciendo el Patronato reconocieron el derecho del Provincial y Rector del Colegio de Jesuítas, de Valladolid, a entrar de nuevo en el desempeño de la función del Patronato; y aunque así no lo hubieran hecho, tampoco podía admitirse que dicha función constituya un derecho dominical absoluto que a tales Catedráticos correspondiese por prescripción adquisitiva, porque la voluntad del fundador es la de que éstos sólo la ejerzan a falta de los anteriormente designados;* .....

»Esta Dirección tiene el honor de informar a V. I. que procede desestimar la pretensión deducida por el señor Rector de la Universidad de Valladolid sobre autorización para litigar en reclamación del derecho al Patronato de la Fundación benéfico-docente, de carácter particular, Zorrilla de San Martín.» — Y S. M. el Rey (q. D. g.), conformándose con el transcrito autorizado informe, se ha servido resolver como en el mismo se propone. — De Real orden lo digo a V. I. para su conocimiento y demás efectos. Dios guarde a V. I. muchos años. Madrid, 1.º de junio de 1928. — Callejo

NOTAS Y TEXTOS

NUEVA DOCUMENTACIÓN INÉDITA DE SAN FRANCISCO DE BORJA

II

Correspondencia inédita

(Continuación) [1]

Llama la atención, al recorrer el volumen II de *Monumenta, Borgiana*, donde propiamente comienza la correspondencia de San Francisco de Borja, que sean muy pocas las cartas registradas de la primera juventud del santo. Sólo una, y es la primera, de 1535; luego se salta al año 1539, del cual hay también pocas. Llama asimismo la atención la escasez de cartas de este tiempo al Emperador, pues la mayoría van dirigidas a Francisco de los Cobos, Secretario.

La explicación nos parece clarísima, a poco que se reflexione. Por causa de la penuria y deficiencia de Catálogos en el Archivo general de Simancas, en cuya sección de *Estado* se conserva en gran cantidad la correspondencia oficial de aquellos tiempos, los editores de las cartas de San Francisco de Borja, o los que hicieron la búsqueda por encargo suyo, debieron acudir al fondo en que seguramente debía de hallarse la correspondencia de Borja, cuando era Virrey de Cataluña, o sea desde el legajo 280, año 1541, y cuyo título es el siguiente, en un Catálogo antiguo resumidísimo: «Correspondencia política y militar del Principado de Cataluña, por el Virrey Marqués de Lombay, Tesorero Puch y otros Empleados y Ministros de aquella corona», en la sección *Estado:* «Correspondencia política de la Corona de Aragón».

---

(1) V. t. 7, p. 237.

El legajo 278, año 1540: «Cartas del Marqués de Lombay, Virrey de Cataluña, y otros Empleados y Ministros de aquel Principado, escritas al Secretario de Estado y al Cardenal de Toledo, con avisos de Francia y demás negocios ocurrentes de su cargo», está hoy día en París, donde se quedó con otros muchos al devolver a España los que Napoleón llevó allí, quitándolos de Simancas, para formar los Archivos generales de su Imperio (1).

Pero en la sección *Estado-Castilla*, mezclados con otros infinitos documentos, los hay también, y no pocos, referentes a nuestro santo. Al recorrer aquellos legajos, mientras preparábamos otro estudio, nos han salido una buena porción de cartas del santo, o dirigidas a él; asimismo varias otras de su mujer, D.ª Leonor, o dirigidas a ella, muchas referencias de ambos y otras noticias.

Con el fin de llenar lagunas y ayudar a preparar el volumen o volúmenes suplementarios a los de *Monumenta*, de que hemos hablado, nos hemos decidido a dar a conocer esta correspondencia inédita. Pero para aquella nueva publicación, y para ilustrar la vida del santo, será menester hacer un nuevo y más detenido *despojo* en el Archivo de Simancas, y aun en los legajos correspondientes que hoy están en París; pues un simple recorrido del *Catálogo* de estos legajos, publicado por D. Julián Paz, nos ha puesto al descubierto que tampoco se han aprovechado todos los documentos que de San Francisco de Borja hay en aquellos legajos parisienses.

Ante todo, vamos a transcribir las cédulas de las cartas y de las otras noticias, agrupándolas cronológicamente. Después daremos el texto de las más importantes, sin detenernos en comentarios o anotaciones, que deberán hacerse cuando se publique el texto definitivamente.

1. SIMANCAS, *Estado*, leg. 19, f. 33.

Lombay (Marqués de). Carta dando gracias al Emperador por las mercedes recibidas y manifestando su buen deseo de servirle. De Madrid, 30 julio (1530).

Una hoja doble; autógrafo; en la cubierta: que besa las manos de S. Mt. por la merced del título.

---

(1) Cf. *Archivo general de Simancas. Catálogo IV. Secretaría de Estado. (Capitulaciones con Francia y negociaciones diplomáticas de los Embajadores de España en aquella corte.....)*, por Julián Paz, I (1265-1714); Madrid 1914. *V. Aragón y Franco Condado*, p. 579 y ss.

Con el sello. Viene sin año, por el contexto se deduce que es de 1530.

2. SIMANCAS, *Estado*, leg. 19, f. 34.

Lombay (Marquesa de). Carta dando gracias al Emperador por la merced que le había hecho, así como a su marido. De Madrid, 30 julio (1530).

Una hoja doble; autógrafo; en la cubierta: que besa las manos a S. M. por la merced y favor que les hizo. *Con el sello.*

3. SIMANCAS, *Estado*, leg. 21, f. 352.

Lombay (Marqués de). Minuta de despacho del Emperador, manifestándole su satisfacción de haberle honrado con este título, y que estaba dispuesto a hacerle nuevas mercedes. De Augusta, 30 septiembre 1530.

Una hoja doble; minuta.

De semejante manera se escribe a la Duquesa, en el mismo folio.

4. SIMANCAS, *Estado*, leg. 20, f. 257.

Lombay (Marquesa de). Carta dando cuenta al Emperador de la salud de la Emperatriz y del Príncipe e indisposición de la Infanta. Se habla de los juegos del Príncipe. De Ocaña, 15 noviembre, sin año.

Una hoja doble; original; con el sello.

5. SIMANCAS, *Estado*, leg. 20, f. 98.

Lombay (Marquesa de). Carta al Emperador, dándole cuenta de la muerte del Arzobispo de Zaragoza y pidiéndole favorezca a D. Alonso de Aragón, hermano del Arzobispo difunto. De Ocaña, 27 noviembre (1530).

Una hoja doble; original; con el sello.

6. SIMANCAS, *Estado*, leg. 22, f. 293.

Lombay (Marquesa de). Minuta de carta del Emperador diciendo que ha holgado mucho en saber de la salud de la Emperatriz, del Príncipe e Infanta, y mandándole avisar siempre de ella. En lo que le suplica tendrá memoria. De Bruselas, 27 enero 1531.

Una hoja doble; minuta.

7. SIMANCAS, *Estado*, leg. 22, f. 13.

Lombay (Marqués y Marquesa de). Relación de la súplica que hacen a S. M. de que se haga merced de la capitanía que tenía Hernando de Llanos a su hermano Tristán de Llanos, en consideración de los servicios hechos y de la muerte que le dieron los de Barbaroja. Consulta del Consejo. *Al pie:* Paresce que Su M. le deue hazer alguna md. por lo que sirvió.

Una hoja doble. Sin fecha; entre papeles de 1531.

8. SIMANCAS, *Estado*, leg. 22, f. 303.

Lombay (Marqués de). Minuta de carta del Emperador agradeciendo su interés por su salud, que ha holgado agradase la galera bastarda a D. Bernaldino (de Mendoza) y le habla de la obra de la marina.

Una hoja sencilla; sin fecha; entre papeles de 1531.

9. SIMANCAS, *Estado*, leg. 24, f. 319.

Lombay (Marqués de). Carta al Emperador suplicándole mande informarse del agravio que se ha hecho en Roma a su tío D. Juan de Borja, y le pide que se haga justicia, para que no quede despojado de su estado. De Avila, 28 agosto 1531.

Una hoja doble; original; sin el sello.

10. SIMANCAS, *Estado*, leg. 27, fs. 78 a 80.

Lombay (Marqués de). Carta de la Emperatriz a S. M., en que le dice que el marqués de Lombay se le ha ofrecido para acompañarle en su viaje a Barcelona. Contiene otras muchas cosas, no referentes al Marqués de Lombay. Almunia, 2 marzo 1533.

Dos hojas dobles; original; con el sello. Dentro hay una minuta. La carta está en parte cifrada.

11. SIMANCAS, *Estado*, leg. 46, fs. 206 y 207.

Lombay (Marqués de). Testimonio de no haberse pagado la mula muy linda que dió a la Emperatriz Hernando Villareal, ni habérsele hecho merced alguna por ello. Toledo, 8 junio 1539.

Un billete suelto; original con la firma autógrafa.

Unida va la carta de Villareal; al dorso está la afirmación del Marqués de Lombay, de que no tiene más que declarar, y que si la mula se ha de pagar, los testamentarios lo sabrán mejor; en cuanto al precio, que no se la miró tanto, y que Ortega, que la tuvo en su poder, lo sabrá mejor.

Firma autógrafa.

Hay también el testimonio de Ortega (Cristóbal).

12. SIMANCAS, *Estado*, leg. 46, f. 212.

Lombay (Marquesa de). Sánchez de Bazán da fe de que en el libro de la cama de la Emperatriz, que está en gloria, está asentado que se deben a la Marquesa siete varas y dozavas de tela de oro de tres altas, lo cual se gastó en cosas que S. M. mandó aderezar en su casa.

La tela podía valer, cuando la dió, 26 ducados la vara. Se le de a cambio un paño de brocado.

Una hoja doble; original.

13. SIMANCAS, *Estado*, leg. 46, f. 213.

Lombay (Marquesa de). Memorial en favor de Alvaro Botello, camarero del Infante D. Luis, a quien la Emperatriz, que Dios tiene, hizo merced de 500 ducados, a suplicación de la misma Marquesa, por justos respetos. De Toledo, 16 junio 1539.

Una hoja doble; original; sin sello. Al pie hay: Que se haga.

14. SIMANCAS, *Estado*, leg. 49, f. 336.

Lombay (Marqués de). Copia de algunos capítulos de la carta de 18 de junio 1540.

Es la publicada en «Monumenta Histórica, S. J., Borgiana», II, pp. 84-88, cuyo original está en el cód. Paris. K. 1695, 125.

15. SIMANCAS, *Estado*, leg. 55, fs. 122 y 123.

Lombay (Marqués de). Minuta de despacho del Emperador sobre la fortaleza de Perpiñán, estado de ésta y las de Rosellón y obras ordenadas; lo provisto en lo de los alborotos de Perpiñán y personas para sus obras; aumento de guarnición para el castillo de Velagarda; compariciones de Perpiñán y lo que allí había pasado, y entrega de lo que de aquéllas se había cobrado para las obras; baluarte que se hacía en Barcelona, galera bastarda, oficio de alguacil provisto en Martinote y agradecimiento por el interés por su indisposición; sin año.

Dos hojas dobles con otras minutas.

Comienza: Vi vras. letras de v. xvi. xxii de diziembre pasado y en lo que toca a lo de la fortaleza de Perpiñán..... *(Es aprobatoria en todo.)*

16. SIMANCAS, *Estado*, leg. 54, f. 74.

Lombay (Marquesa de). Carta al Emperador agradeciendo el que se tenga servido por sus cartas, y por la merced que recibió de S. M. en mandarle responder a ellas y por las mercedes que hace al Marqués, su marido. De Barcelona, a 30 de junio 1541.

Una hoja doble; original; con el sello. En el dorso: Que siempre terná V. Mt. este cuydado como es razón.

17. SIMANCAS, *Estado*, leg. 54, fs. 203 y 204.

Lombay (Marqués de). Carta al Emperador agradeciendo la merced que hizo al Conde de Módica; sobre la próxima partida de D. Bernardino de Mendoza con las galeras de Génova; tregua de seis meses entre Pujadas y Semenat, y obra de la muralla de la marina. De Barcelona, 30 junio 1541.

Una hoja doble; original; con el sello.

El folio 204 es la relación de esta carta, con la minuta de respuesta al lado: Que está bien, que hizo bien.....

18. SIMANCAS, *Estado*, leg. 54, f. 199.

Lombay (Marqués de). Carta dando cuenta al Emperador de la tregua de Semenat y Pujadas, y deseando se concluya este asunto para el sosiego de Cataluña; sobre la partida de la galera bastarda y la de D. Enrique. De Barcelona, 10 julio 1541.

Una hoja doble; original; con el sello.

19. SIMANCAS, *Estado*, leg. 54, f. 201.

Lombay (Marqués de). Carta al Emperador en que le dice lo mismo que en la anterior de 31 julio. De Barcelona, 31 julio 1541.

Una hoja doble; original; con el sello.

20. SIMANCAS, *Estado*, leg. 54, f. 200.

Lombay (Marqués de). Carta dando cuenta al Emperador de la salida de esta playa de D. Bernardino de Mendoza con las galeras, de la llegada del correo sin ser detenido en Francia; nuevas por un mercader de haber sido detenidos en Francia, aunque después les pusieron en libertad: Marrades, D. Juan Aguiló, D. Miguel Zanoguera y un hijo de D. Alvaro de Luna; asunto de Pujadas y Semenat. De Barcelona, 31 julio 1541.

Una hoja doble; original; con el sello.

21. SIMANCAS, *Estado*, leg. 54, f. 202.

Lombay (Marqués de). Carta al Emperador repitiendo lo que tiene dicho en las cartas de 31 julio. De Barcelona, 3 agosto 1541.

Una hoja doble; original; con el sello.

22. SIMANCAS, *Estado*, leg. 62, f. 9.

Gandía (Duque de). Copia de la carta que el Duque de Gandía escribe a su Majestad.

El original está en el legajo 293; publicada en «Monumenta Histórica, S. J., Borgiana», II, p. 460, n. 193 (Gandía, 2 octubre 1543).

23. SIMANCAS, *Estado*, leg. 62, fs. 8 y 9.

Gandía (Duque de). Carta al Comendador mayor de León diciéndole la causa de no haberle escrito antes; le habla de la queja que de él y de la Duquesa tienen los Reyes de Portugal por razón del cargo que se les había confiado, indicando que enviaba las cartas de dichos Reyes, en que lo manifestaban, para que se las remitiese al Emperador, y que también remitiese las que ellos le escribían, y diese cuenta de todo al

Príncipe, conviniendo que este asunto quedase para cuando viniese el Emperador, esperando que en ello él les favorecerá, y se alegra de las nuevas que le daba de la venida de la Princesa. De Gandía, 2 octubre 1543.

Dos hojas dobles; original; sello de placa. Cf. «Borgiana», II, p. 460, al Emperador.

24. SIMANCAS, *Estado*, leg. 59, f. 83.

Gandía (Duques de). Minuta de real cédula haciendo saber a los Contadores mayores que habían sido nombrados Mayordomo mayor de la Princesa doña María, el Duque, y la Duquesa Camarera mayor de la misma, con ración y quitación. *(Las cantidades van en blanco, lo mismo que el día y el mes), 1543.*

25. SIMANCAS, *Estado*, leg. 59, f. 278.

Gandía (Duque de). Carta original del Emperador al Príncipe D. Felipe participándole que había nombrado Mayordomo mayor de la Princesa al Duque de Gandía, y era su voluntad que fuese del Consejo de Estado, debiéndose contar con él cuando aquél se juntara, 1543.

26. SIMANCAS, *Estado* (legajos varios).

Gandía (Duques de).

Hay también otros muchos documentos y referencias, especialmente sobre el enojoso negocio del nombramiento hecho por Carlos V, de Mayordomo y Camarera de la Princesa doña María, y que no están registrados en «Monumenta». Los utilizaremos y publicaremos en nuestro trabajo sobre Felipe II. También hay documentación sobre próximos parientes del Santo: su padre, hermanos, tíos e hijos.

27. SIMANCAS, *Estado*, legs. 30 y 37, año 1664.

Aviso de remisión del *Breve* para que en la iglesia de Valencia se erija Capilla y dé rezo doble a San Francisco de Borja.

Cartas más importantes de las cédulas anteriores

†

1. S. C. C. M.

siendo las mercedes de vra mag^{at} tan grandes cierto es q̄ no podra caber en vn pliego de papel y por esso paresce escusado pensar en escriuirlas pues siendo de la mano de vra mag^{at} han sido pa la marqsa y para mi las maiores q̄ nos podian venir por ellas besamos las inperiales manos de vra mag^{at} y assi partiera yo luego a besarlas [si]no pensara ser vra mag^{at} mas seruido de que resida en seruitio de la enperatriz nra S. dios me dexe seruir a vras mag^{tes} tan señaladas mercedes q̄ aunq̄ no pueda ser lo q̄ se deue si es lo q̄ se dessea sera biuir y morir en su real seruitio y pues esto terna vra mag^{at} por cierto pues

me tiene por su vassallo y criado nro. S. guarde la inperial psona de vra mag^at como su catolico coraço dessea de madrid a XXX de julio

d. v. C. C. mag^at

humil vassallo y criado = q s[us in]periales manos besa

el marqs = de lonbay.

(En el dorso.) A la sacra C. y catolica mag^at del enperador y rey nro señor.

Original. Autógrafa. — Sello de placa. — 2 hojas folio.

SIMANCAS, *Estado*, leg. 19, f. 33.

JOSÉ M. MARCH

(Continuará.)

TODAVÍA UNA PALABRA SOBRE «DEFINICIONES *EX CATHEDRA* OLVIDADAS» [1]

II

La segunda definición *ex cathedra* versa, como saben ya nuestros lectores, sobre el fuego del purgatorio. En una nota anterior (2) creímos nosotros «poder concluir con suficiente probabilidad que no puede afirmarse, como cosa *cierta*, que la existencia de un fuego real y verdadero en el purgatorio haya sido definida por Clemente VI» (3). El R. P. Straub ha pasado revista a nuestras observaciones y las ha

---

(1) Cf. ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS, 7 (julio 1928), pp. 376-384. — Lamentamos que en una revista tan seria como *L'ami du clergé* (16 août 1928, p. 550 b, nota) se haya reproducido con tanta inexactitud el pensamiento de nuestro artículo anterior. Dícese así: «Les *Estudios* de juillet..... contiennent un nouvel article sur le texte de Jean XXII. L'auteur, le P. Segarra, S. J., y maintient, contre le P. Straub, le caractère de définition *ex cathedra* du document de Jean XXII....., etc.»

(2) Cf. ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS, 6 (enero 1927), pp. 96-103.

(3) L. c., p. 102.

hallado incompletas e ineficaces (1). Son éstas sus palabras: «.....Para exponer también sobre el particular abiertamente mi parecer, nótese que en la argumentación dicha se han pasado por alto varios momentos contenidos en el mismo escrito pontificio, los cuales hablan en favor de la más cercana (= más determinada) definición del negocio, que S. pone en duda. *a) (Primera razón.)* Según atestigua el Papa, formuló él sus exigencias a los armenios después de madura reflexión y consulta con sus teólogos. Ahora bien, según la teología de aquella época, el fuego del purgatorio es material, y, consiguientemente, no metafórico, sino real y verdadero; de donde con buena razón se puede colegir que Clemente se expresa en su escrito en el mismo sentido. *b) (Segunda razón.)* Además exige de los armenios que acepten *pure et simpliciter* con corazón creyente lo que él propone a su creencia. Con esto se compadece mal que les esté libre a ellos, por ejemplo, después de un estudio complexivo de la Escritura y de la doctrina de los Padres hecho por ellos, el concebir el fuego del purgatorio como si fuera metafórico; antes al contrario, se presupone que el Papa también por su parte habla inequívocamente, y así quiere designar con la palabra fuego *pure et simpliciter* un fuego, esto es, un fuego real y verdadero. *c) (Tercera razón.)* A esto se añade por fin que según la Escritura y la Tradición, como acentúa el mismo S., el fuego eterno del infierno *(ignis sine exstinctione)* es indudablemente un fuego propiamente dicho; conforme a ellas también el Papa, con toda seguridad, lo ha entendido tal con sus teólogos, y así se propone en la carta del Papa a los armenios como un fuego que ha de ser entendido y creído pura y simplemente, esto es, según el propio sentido literal. Siendo esto así, también ha de ser tenido, como propiamente tal, el fuego temporal del purgatorio, mencionado poco más abajo. ¿O es que el supremo Doctor había de exigir de los armenios, tan apretadamente necesitados de su instrucción, fe pura y sencilla, y al propio tiempo esperar que ellos, con una distinción, tuviesen un fuego como propiamente tal, y el otro, llamado por él con el mismo nombre, como impropio?» (2).

Tres razones se distinguen en esta nutrida página del P. Straub, las cuales hemos procurado distinguir aun tipográficamente para que

---

(1) *Zeitschrift für kathol. Theol.*, 1928, 1 Heft, pp. 79-84.

(2) L. c., pp. 83-84.

más fácilmente se graben y retengan en la memoria. Para común utilidad de nuestros lectores deseamos examinar su valor, siquiera de una manera breve, aunque nos esforzaremos en que sea suficiente. No se trata de una cuestión fútil y de poco momento, sino de si está o no está *definida* una proposición que ha sido y es mirada todavía por muchos cismáticos orientales como *piedra de escándalo*, como una *invención de la imaginación papista*, intrusión arbitraria y profana en la fe de nuestros mayores. Los argumentos del P. Straub en favor de la definición son ciertamente serios, pero no los creemos decisivos; por consiguiente, nosotros, constantes en la posición que adoptamos desde el principio, tan sólo deseamos probar que *no concluyen con suficiente certeza.*

Primera razón. — Indica en ella el P. Straub ser la mente del Papa y de los teólogos que el fuego del purgatorio era material, y, por tanto, no metafórico, sino real y verdadero. Bien; pero ¿tenían este sentido por *definido*? Evidentemente que no. ¿Lo tenían por tan cierto que el negarlo lo consideraban digno de alguna grave censura teológica? Por de pronto, ¿cómo se prueba esto? Lo que sabemos es que los escolásticos de aquellos tiempos, lo mismo que los anteriores del siglo de oro, incluso Santo Tomás, son muy parcos en las censuras, hasta el punto de ser no pocas veces muy difícil, si sólo se atiende a la forma y modo de hablar, el discernir si una proposición la tienen por cierta o tan sólo por probable. Ahora bien, por regla general los escolásticos de entonces no dan censura teológica de esta proposición, «el fuego del purgatorio es fuego real y verdadero», o, si se quiere, «corpóreo». Por el contrario, Santo Tomás usa una manera tan prudente y tan sobria de proceder, que da mucho que pensar. Él, que al tratar de la existencia del purgatorio, dice que los que lo niegan «.....contra divinam justitiam loquuntur, et propter hoc *erroneum est et a fide alienum*» (1), omite *toda esta suerte* de expresiones cuando habla en concreto del mismo fuego del purgatorio.

Luego es verosímil que no todos los que fueron llamados a consulta por Clemente VI para formular las preguntas a los armenios, tendrían por tan determinado y obligatorio el sentido de *fuego corpóreo* o material, que quienes lo negasen o pusiesen en duda incurriesen en

---

(1) In IV, dist. XXI, Q. I, a. 1, q. 1, sol. 1.

grave censura teológica. Sea lo que fuere, en todo caso hay que retener que ni del Papa ni de los teólogos se puede afirmar con seriedad que tuviesen por *definido* que «el fuego del purgatorio era fuego real y verdadero», o, si se prefiere, «corpóreo».

Y la mente de los armenios, ¿cuál era? Comencemos por los griegos. Sabemos que entre éstos no sólo la tradición patrística es mucho menos firme y clara que en la Iglesia latina, sino que sus antiguos autores, por regla general, no están bastante acordes ni muy firmes en este punto concreto del fuego del purgatorio. No pocas veces entienden las frases de los Santos Padres, aun las más insinuantes, ἀλληγορικῶς, como decía Marcos de Éfeso en las disputas preliminares a la definición del Concilio de Florencia. Ahora bien, los armenios estuvieron desde el principio en contacto mucho mayor con la cultura griega que con la occidental y latina. El apóstol de la Grande Armenia fué un armenio educado en Capadocia y consagrado Obispo en Cesarea de Capadocia: San Gregorio el Iluminador; los grandes autores armenios del siglo V, como Sahak el Grande, Mesrob, Esnik, se muestran imbuídos en la cultura griega; y los siguientes están, por lo menos, muy alejados de Roma y del Occidente casi hasta la época de las Cruzadas, mientras que es mucho menor el alejamiento de Constantinopla y además interrumpido con frecuencia con alguna suerte de relaciones o tanteos de ellas, si bien nunca de una manera definitiva y enteramente cordial.

Esto supuesto, es bastante difícil sostener que Clemente VI, en su carta al Catholicon, quiso *definir* que «el fuego del purgatorio era fuego real y verdadero». En efecto, tanto el Papa como los teólogos consultados sabían probablemente la suma reserva con que se habían expresado siempre los anteriores Romanos Pontífices al hablar de las penas del purgatorio; apenas una vez, que nosotros sepamos, pronuncian la palabra *ignis* (1). El mismo Benedicto XII, predecesor inmediato de

---

(1) De Pontífices posteriores a Clemente VI conocemos un número mayor de veces en que, hablando del purgatorio, usan la palabra *fuego*, aunque contentándose pura y simplemente con las expresiones tradicionales. Además de los ejemplos que citamos en ESTUDIOS ECLESIÁSTICOS (6, enero 1927, pp. 101-102), podemos aducir el de Alejandro VI, quien en dos documentos, el uno de 1500, «Inter curas multiplices», y el otro de 1510, «Pastoris aeterni», usa de la siguiente frase: «..... pro ipsis animabus *purgatorio igni*..... expositis.» Cf. E. AMORT, *Historia Indulgentiarum*, part. I, n. XX, XXI, pp. 80 b y 83 b.

Clemente VI, al exigir de los armenios, poco tiempo antes, explicaciones sobre su fe acerca del purgatorio, ni una sola palabra dice del fuego (1); a su vez, los armenios, reunidos en concilio, remiten al Papa una respuesta bastante larga, en la que hablan de tormentos en general, pero nada dicen del fuego (2). Esta respuesta de los armenios era ya conocida en el Occidente (3) cuando Clemente VI formuló su interrogatorio. Ahora bien, si Clemente VI quería *definir* la naturaleza misma del fuego, ¿es verosímil que se contentase con poner pura y simplemente la frase tradicional «igne cruciari», compatible de suyo con un sentido metafórico, y no añadiese algo que determinase más la *suposición* formal del término y no diese lugar a efugios? En otros capítulos de preguntas el Pontífice se explica minuciosamente, descendiendo casi a verdaderas menudencias; ¿cómo es que en lo relativo al purgatorio usa de tanta sobriedad? Si temía que los armenios hallasen efugios en multitud de verdades católicas claramente contenidas en la Escritura y Tradición y claramente definidas ya por el magisterio eclesiástico, y para precaver este peligro multiplicaba el Romano Pontífice las distinciones y aclaraciones, ¿cómo, al dar *por primera vez una definición solemne* de una verdad, oscura o menos claramente contenida en la Escritura y Tradición, y en cuya aceptación hallaría, por lo menos probablemente, tantas o mayores dificultades de parte de los armenios que en muchas otras, no parece el Sumo Pontífice temer tales dificultades y efugios no muy difíciles de hallar, y en vez de prevenirlos con oportunas aclaraciones repite simplemente en su generalidad una frase de la Tradición?

Por esto juzgamos que la primera razón alegada por el P. Straub no es decisiva. Al discutir la tercera, haremos alguna nueva observación, que aclarará y confirmará lo expuesto.

Segunda razón. — Según ella, Clemente VI debía hablar en el documento al Catholicon inequívocamente *(unzweideutig)*, y así designar con la palabra fuego *pure et simpliciter* un fuego, esto es, un fuego real y verdadero.

---

(1) *Annal. eccl.*, de Baronio-Rayn., t. 25, año 1341, nn. 54, 61 (ed. Lucae, pp. 264 b, n. XVII, 269 a, n. XLIV).

(2) Martene-Durand, *Vet. Script. et Mon. ampl. collectio*, t. 7 (Parisiis, 1733), col. 331-333, 362. — Cf. Mansi, *Sacror. Concil. nova et ampl. collectio*, t. 25, col. 1185-1272.

(3) Cf. *Annal. eccl.*, l. c., año 1351, n. I, nota.

Observemos ante todo que lo que, propia y rigurosamente hablando, los armenios han de admitir *pure et simpliciter* no es la sola palabra *ignis*, sino la proposición o juicio completo «igne cruciari ad tempus». La palabra *ignis* la habrán de admitir en un determinado sentido, en cuanto tal determinado sentido *se requiera* para la verificación de la frase.

Esto supuesto, evidentemente sería un contrasentido que el Romano Pontífice exigiese de los armenios que aceptasen *pure et simpliciter* sus enseñanzas, y, no obstante, él, por su parte, usase de proposiciones equívocas o ambiguas. Esto es lo que prueba, y prueba bien, el P. Straub. Pero ¿es, por ventura, lo mismo *equívoco* que *vago o general*? De ninguna manera. Lo esencial del signo *equívoco* es que «per se» deje perplejo acerca del mismo significado formal de la frase; y no es preciso que ese significado formal sea vago o genérico, porque puede existir la perplejidad aunque no se trate sino de dos significados concretísimos, pero de los que no se sabe cuál, en particular, es el verdaderamente enunciado por la frase ambigua. En cambio, el signo de tendencia universal o genérica no deja «per se» perplejo acerca del significado formal; éste puede percibirse clarísimamente como uno y distinto de los demás. Lo que hay es que lo enunciado genéricamente puede verificarse en la realidad de varias maneras; y precisamente sobre esas diversas maneras de verificación real, que no se enuncian en el signo, puede caber duda o perplejidad. Ahora bien, proposiciones generales, cuyo más determinado sentido puede colegirse de las demás fuentes teológicas (Escritura, Tradición.....) con mayor o menor probabilidad o certeza, las ha empleado, sin duda, con frecuencia el magisterio eclesiástico: proposiciones equívocas creemos que no (1). Siendo esto así, no vemos razón decisiva que pruebe *con*

---

(1) Hace ya bastante tiempo, en esta misma Revista (4, enero 1925, p. 32) tuvimos que indicar semejantes distinciones, al tocar el punto de si el magisterio eclesiástico ha *definido* la identidad del cuerpo mortal y resucitado en el sentido de identidad de materia. Decíamos allí que *lo formalmente definido* es, en general, una estricta identidad numérica, en la que se prescinde de ulteriores determinaciones, que han de defenderse mediante otros argumentos teológicos.

En cuanto a la sutil cuestión de si por razones especialísimas sería lícito alguna vez al magisterio eclesiástico emplear fórmulas *equívocas*, ni ella viene a nuestro propósito, ni nosotros, en manera alguna, queremos tratarla. Nuestro parecer es que *no*, sea

suficiente certeza que el magisterio eclesiástico no puede exigir *fe pura y sencilla* acerca de una proposición, cuyo significado formal no es determinado y concreto, sino tan sólo general. Y en nuestro caso no vemos por qué el magisterio eclesiástico, consagrando y definiendo la frase tradicional «igne cruciari», única que emplea, no puede exigir de los armenios que crean *pure et simpliciter* el significado general que ciertamente en ella se contiene, a saber, que en el purgatorio el alma padece temporalmente una pena vivísima y terrible, a la manera de la pena que el fuego causa cuando quema el cuerpo. Todo eso es vago y general; pero ¿por qué, a pesar de su generalidad, no se puede creer *pure et simpliciter*? No acertamos a verlo.

Quizá alguno reponga que dicho sentido general era demasiado sutil y elevado para los sencillos e incultos armenios. A lo cual sólo queremos, por ahora, responder lo siguiente: En ésta como en tantísimas otras cuestiones la gente sencilla recibe las debidas explicaciones de los doctos y, sobre todo, de sus legítimos pastores. Ahora bien, el Catholicon, a quien Clemente VI dirigía el documento, y los Arzobispos y Obispos de los armenios tenían entonces una cultura teológica no vulgar, como se desprende de su respuesta conciliar a Benedicto XII (1). Bien podían, por tanto, percibir el significado general de la frase igual o aun quizá mejor que nosotros mismos, por la mayor repugnancia que, según toda verosimilitud, tenían en admitir el sentido de fuego corpóreo del purgatorio y la mayor frecuencia en interpretar metafóricamente ciertas expresiones de los Santos Padres. Por otra parte, el emplear la palabra *fuego* en sentido metafórico es de uso vulgar, y, por tanto, no debía ser una explicación chocante y extraña la que en este sentido le hicieran al pueblo sus pastores.

Por consiguiente, tanto de los doctos como de los sencillos, podía el Papa exigir que creyesen *pure et simpliciter* aquella frase tradicional, «igne cruciari ad tempus», sin que por ello les exigiese precisamente creer en el fuego corpóreo del purgatorio.

---

lo que fuere de si es «licitum divinae Majestati uti aliquando amphibologiis»; acerca de lo cual puede verse, v. gr., a LUGO, *De fide*, d. IV, s. V, *ad finem*. Los argumentos dados por Lugo respecto de Dios, creemos que no pueden aplicarse a la Iglesia; pero no es éste el momento de examinarlos.

(1) MARTENE-DURAND, l. c., col. 313-413.

Terminemos insistiendo un poco en la frase *pure et simpliciter*. *Pure* quiere decir «sin mezcla»; *simpliciter*, «sin multiplicidad». Quiere, pues, el Papa que los armenios crean sus enseñanzas sin mezcla ni multiplicidad. Pero sin mezcla ni multiplicidad ¿de qué? Para no apartarnos de la mente del Romano Pontífice, nos ayudará considerar las otras frases semejantes que usa en el mismo documento. Dos clases de fórmulas emplea: *positivas* unas, por decirlo así, y *negativas* otras. Las primeras expresan una perfección positiva que han de tener las respuestas del Catholicon; las segundas excluyen una imperfección. Como los adverbios *pure et simpliciter* vienen a tener una significación de valor negativo, o, por lo menos, no se entiende bien su concepto sino en función de los elementos que pueden estorbar *en concreto* la «pureza y simplicidad», veamos aquellas frases en que el Sumo Pontífice expresa de qué elementos deben estar libres las respuestas de los armenios:

«..... quibusdam ex ipsis tuis et ejusdem ecclesiae minoris Armeniae responsionibus, ex quarum aliquibus *conditionata*, ex quibusdam vero *diminuta* vel *imperfecta*, et ex nonnullis, forsitan scriptoris vel interpretis vitio, *minus vera* confessio manifeste colligitur, interrogationes providimus salubriter subnectendas, ut tu et eadem Armeniae ecclesia *non in tenebris* sed in luce ad illas pure et simpliciter respondentes..... etc.» (1). «..... mirari cogimur vehementer quod in quadam epistola..... *subtrahis* de LIII primis capitulis capitula XVI.....» (2). — «Quia igitur verba illius epistolae..... *intricata* sunt et *obscura*, ideo volumus clare et *sine velamine* a te scire.....» (3). «Et cum tuae responsiones in pluribus sint *dubiae*, *cavillosae*, *obscurae* et *suspectae*, scias quod non possemus nos..... a labore et fatigatione cessare nisi prius pure, clare, perfecte et integre tu et Armeni de tua obedientia.....» (4).

Pueden dar luz también las expresiones que pocos días después el mismo Clemente VI, y sobre el mismo asunto, escribió al rey de los armenios:

«..... ad hujusmodi responsiones ipsius Catholicon quasdam interrogationes salubriter et cum magna deliberatione formari fecimus..... ad quas singulis singulas..... per eumdem Catholicon *non sub obscuritatis nube aut duplicitatis pallio vel sub incertitudinis vel imperfectionis* cujuspiam *detrimento*, sed nude, clare, pure et aperte volumus responderi.....» (5).

Por las fórmulas copiadas se ve que el Sumo Pontífice quería que las

---

(1) *Annal. eccl.*, de Baronio-Rayn., t. 25, año 1351, n. II, pp. 527 b-528 a.
(2) L. c., n. XV, p. 533 b.
(3) L. c., p. 534 a.
(4) L. c., n. XVI, p. 534 a.
(5) L. c., p. 535 a.

respuestas de los armenios estuviesen *libres de tinieblas y oscuridad, de dudas e incertidumbre, de cavilaciones, disminuciones y condiciones.*

Luego ya tenemos qué *puede* significar la frase *pure et simpliciter*. Y en este sentido concluye perfectamente el argumento del P. Straub. En mala hora, por cierto, hubiera exigido el Papa de los armenios respuestas libres de dudas, oscuridad, etc., si sus enseñanzas hubiesen estado afeadas con semejante clase de imperfecciones. En este sentido es indudable que debía el uno enseñar *pure et simpliciter* y debían los otros creer *pure et simpliciter*. Mas si alguien, pasando más adelante, creyese que para la verificación de la frase *pure et simpliciter* hay que excluir también toda *mezcla (pure)* de metáfora y toda *multiplicidad (simpliciter)* de verificaciones reales y materiales compatibles con el significado formal único, aunque de tendencia general y algo vaga; o algo equivalente: debería positivamente y con certeza probarlo.

Y vengamos ya a la tercera razón.

Tercera razón. — La tercera razón puede formularse con estas palabras, tomadas del mismo P. Straub, omitidos algunos incisos: «..... según la Escritura y la Tradición..... el fuego eterno del infierno *(sine exstinctione ignis)* es, indudablemente, un fuego propiamente dicho; conforme a ellas, también el Papa, con toda seguridad, lo ha entendido tal con sus teólogos, y así se propone en la carta del Papa a los armenios como un fuego que ha de ser entendido y creído pura y simplemente, i. e., según el propio sentido literal. Siendo esto así, también ha de ser tenido por propiamente tal el fuego temporal del purgatorio mencionado poco más abajo.....» (1).

Comencemos examinando las observaciones hechas por el P. Straub acerca del significado de la palabra *fuego*, en el documento de Clemente VI. Son ellas, sin duda, muy dignas de consideración; pero ¿pueden ser tenidas como *ciertas*?

Por de pronto, la primera consecuencia no se impone. Dícese que «el Papa, con sus teólogos, ha entendido el fuego del infierno en sentido propio, y así se propone en la carta del Papa a los armenios como un fuego que ha de ser entendido y creído *(glaubendes)* según el propio sentido literal». Hemos apuntado antes, al discutir la primera razón, que no puede sostenerse con verosimilitud que el Papa tuviese como *definido* el sentido de fuego real y verdadero, o, si se quiere,

(1) L. c., p. 83.

corpóreo. Lo que sí se puede decir (a lo menos por nuestra parte no nos opondremos, si bien algunos habría que pondrían reparos) es que el Papa y sus teólogos tenían este sentido como *cierto*, prescindiendo del grado de certeza, que siempre con todo debe ponerse inferior al grado de certeza proveniente de una definición. Ahora bien, el que el Papa y sus teólogos estuviesen *ciertos* (si así se quiere) de que el fuego del infierno era *material*, sólo prueba en rigor que la frase por ellos empleada no puede excluir dicho sentido, antes *debe* ser plenamente compatible con él. Pero esto no basta para deducir nada cierto contra nosotros; porque si, por ventura, esa frase puede ser compatible *también* con otros sentidos, no basta simplemente atender a lo que juzgaban el Papa y los teólogos sobre la naturaleza del fuego del infierno, para deducir ya un determinado sentido en un solemne documento pontificio; ya que puede muy bien ser que el Papa sólo haya querido *definir* el contenido formal de dicha expresión, susceptible de varios sentidos, es decir, un sentido más general e indeterminado.

Ni puede decirse que el sentido concreto de fuego real y verdadero queda determinado por la palabra añadida *exstinctio*, porque toda la oración compleja puede ser compatible con un sentido metafórico. Así, la frase compleja «ubi *vermis* eorum *non moritur*», casi generalmente es interpretada por los teólogos en sentido metafórico. Además, la palabra *exstinguitur* la junta Nuestro Señor con el fuego del infierno varias veces, y, sin embargo, hay que recorrer aún muchísimo camino para probar la corporeidad del fuego del infierno; y ciertamente son muchos los teólogos que no se satisfacen con notar que el fuego del infierno se dice *inextinguible* en la Escritura y Tradición.

No está, pues, bastante claro que el Papa, con aquellas palabras *sine exstinctione ignis*, excluya positivamente todo sentido metafórico; *praecisive se habet*, según frase de las Escuelas, tanto respecto de éste como de otros determinados sentidos, podría decir uno sin que ciertamente se le pudiese convencer de falsedad.

Si esto es así, ya no se ve especial dificultad en que el Papa, tanto en lo referente al fuego del infierno como en lo tocante al fuego del purgatorio, exija de los armenios fe pura y sencilla. En efecto, en ambos casos el Romano Pontífice conténtase con emplear dos frases tradicionales, de uso corriente, admitidas unánimemente por todos en su vaga generalidad, a las que luego se daban más concretos sentidos a la luz de otros argumentos teológicos. Tradicional era que el «fuego

del infierno no se extingue» *(sine exstinctione ignis)*; la misma Sagrada Escritura emplea esa frase varias veces. Tradicional era también que las almas del purgatorio «igne cruciantur ad tempus». El Sumo Pontífice toma simplemente esas frases, y con ellas quiere enseñar la verdadera fe a los armenios. Con todo derecho, pues, les exige fe pura y sencilla; porque sus enseñanzas, formuladas en términos netamente tradicionales, son bien claras en el sentido general que proponen, aunque den lugar a otros sentidos más concretos, que los doctos, ante todo el Catholicon, a quien va principalmente dirigido el documento pontificio, podrán o habrán de colegir no precisamente de las palabras del Papa, sino a la luz de otros argumentos teológicos, y los simples fieles aprenderán mediante las explicaciones de sus particulares y auténticos doctores: exactamente como sucede en la generalidad de los casos. Y así pura y simplemente, sin género alguno de duda, reticencia, condición, etc., debían creer los armenios: *a)* que los que van al infierno padecen tormentos sin remedio y sin que se extinga jamás el fuego; *b)* mientras que las almas del purgatorio «igne cruciantur ad tempus». El Catholicon, los Arzobispos y Obispos y demás a quienes tocaba, eran quienes habían de dar mayores explicaciones al pueblo, según que lo juzgasen conveniente.

Examinada la primera consecuencia, deberíamos examinar la segunda, en la cual, de las consideraciones hechas sobre el significado de la palabra «fuego del infierno» en el documento de Clemente VI, se concluye el significado de *fuego corpóreo* del purgatorio en el mismo documento. Pero creemos que lo anterior indica suficientemente que el argumento del R. P. Straub, aunque bien fundado y de peso, *no concluye con certeza*. Por otra parte, el examen de esa consecuencia nos llevaría a consideraciones algo sutiles, de las que preferimos abstenernos, porque en cosas tan graves son preferibles, en cuanto sea posible, observaciones llanas y obvias. Y, no obstante, creemos que la generalidad de los teólogos nos perdonarían en el presente caso aun el acudir a ciertas sutilezas, siempre, por supuesto, de buena ley; porque una *definición*, que, humanamente hablando, sería un obstáculo más a la vuelta de las iglesias orientales a la verdadera fe, es algo muy grave; y todos estamos interesados y todos tenemos derecho a pedir que se nos pruebe con entera certeza y con toda la claridad posible.

F. Segarra

BIBLIOGRAFÍA

Praepositini Cancellarii Parisiensis (1206-1210), *Opera Omnia* I. — *La Vie et les Œuvres de Prèvostin*, par GEORGES LACOMBE, Ph. D. (Stanford) Prêtre de l'archidiocèse de San Francisco, ancien élève de l'École des Chartes (x-221)-4.°-1927. Le Saulchoir, Kain (Belgique).

Excelente obra la que se inicia con el volumen XI de la Biblioteca Tomista. La edición crítica de los escritos de Praepositinus (1), servirá no poco para aumentar el caudal crítico de la Teología dogmática en las muchas cuestiones existentes acerca del consenso de los teólogos en tantos puntos por necesidad lógica ni definidos ni definibles. Y es realmente crítica la labor del erudito sacerdote Dr. Lacombe, en la cual se trasluce en cada pormenor el deseo de exactitud, y donde se ve que no se ha perdonado fatiga alguna en orden a obtener la máxima perfección al dar al público los genuinos escritos de Praepositinus en toda su genuina realidad, según los numerosos manuscritos existentes de los mismos.

Esta diligencia suma, y por necesidad de nuestros días hasta nimia en particularidades insignificantes, claro está que en el crítico laborioso responde al juicio del mérito del insigne teólogo que con tanto trabajo se da a conocer y a utilizar. Según todo el volumen nos revela, el Dr. Lacombe se propone eludir las cuestiones propiamente teológicas acerca de la misma publicación, omitiendo, en medio de tanta crítica, el juicio propio de la doctrina de Praepositinus.

No obstante, nos parece que el ilustrado crítico queda empeñado en un juicio de esta naturaleza desde las primeras páginas de su introducción. Por ejemplo, son significativas para indicar un juicio teológico acerca del mérito de Praepositinus las palabras siguientes de la p. VIII: «Entre todos los que han escrito sobre Praepositinus, sólo Monseñor Grabmann ha leído algunas de sus obras, pero con demasiada velocidad para encontrar en ellas más de lo que buscaba.»

Parece evidente que esto nota agudamente el juicio sintético que acerca del teólogo y su doctrina formuló de una manera verosímil el Historiador del Escolasticismo al final de su análisis de los escritos de Praepositinus, refiriendo lo mejor de la impor-

---

(1) Nos servimos de la palabra latina porque este nombre, con el cual es conocido el teólogo, parece ser nombre de oficio, el de *Preboste*. Como se ve en la obra que anunciamos se llama *Prevostin*, aunque se advierte que en los manuscritos no se encuentra sino la misma palabra latina. En diversas ediciones de Santo Tomás se halla *Praepositivus*, y así no pocas veces se repite en Escolásticos posteriores, cosa críticamente insostenible. Podríamos traducir el nombre al castellano llamándole *Prepósito*.

tancia de su obra teológica al hecho de ser la representación y como la codificación de la Teología de la Universidad de París, en los días de Praepositinus (1).

Otro indicio grande del juicio que ha formado, como sin querer, el Dr. Lacombe del mérito y alcance de la doctrina de Praepositinus es el modo que tiene en recordar este honor, de que habla Grabmann, que tributaron a Praepositinus los Escolásticos, en particular Santo Tomás y el B. Alberto Magno. No nos parece despreciable este argumento, mas ya que se emplea hubiésemos deseado que se desarrollase en forma crítica, como fuera extractando el conjunto de las referencias de estos grandes Escolásticos. Porque nada perjudicaría a la exactitud crítica recordar, por ejemplo, que Santo Tomás especialmente menciona a Praepositinus para contradecirlo o refutarlo.

Tal como en este volumen se recuerda el hecho, hay peligro que se suponga que tan grandes autores concedían a Praepositinus la autoridad de un Santo Padre o de un Doctor de la Iglesia, o al menos la que reconocían en los Victorinos o en la obra de Pedro Lombardo, cuando tan fácilmente se ve que esta honra es de una categoría inferior a todo eso.

Para dar razón de este nuestro juicio aduciremos algunos de los pasajes principales en que según la *Tabula Aurea* de las obras de Santo Tomás, el Angélico menciona con su nombre diferentes puntos de la doctrina de Praepositinus.

En la *S. Th.*, p. 1, q. 32, a. 2, in c., escribe el Santo: «Praepositinus attendens simplicitatem personarum dixit non esse ponendas proprietates et motiones in divinis; et sicubi inveniantur, exponit abstractum pro concreto», etc. Contra lo cual añade: «Sed sicut ostensum est supra, q. 3, a 3 ad 1 praecipue, et q. 13, a. 1, divinae simplicitati non praeiudicat quod in divinis utamur nominibus concretis et abstractis», etc.

Y más vivamente al mismo propósito había escrito en el Comentario in 1 Sent., dist. 33, q. 1, a. 2, in c.: «Et ideo alii dicunt, sicut dixit Praepositinus quod proprietates sunt ipsae personae secundum rem nec distinguuntur a personis etiam secundum rationem nec alio modo. Unde dixit in divinis tantum esse essentiam et personas; et proprietates negavit. Sed cum dicitur paternitas sumitur abstractum pro concreto..... Sed hoc etiam non potest stare propter duo», etc.

En *S. Th.*, p. 1, q. 39, a. 4 ad 5, juzga otro punto de la doctrina de Praepositinus diciendo: «Praepositinus tamen dixit quod tam negativa quam affirmativa est falsa», etc. «Sed hoc», replica Santo Tomás, «irrationabile videtur», etc.

Otra sentencia singular del mismo Praepositinus se halla criticada también en la *S. Th.*, p. 3, q. 71, a 3 ad 1, donde leemos: «Praepositinus tamen dixit quod pueri exorcizati, si moriantur ante baptismum, minores tenebras patiuntur. Sed hoc non videtur verum, quia tenebrae illae sunt carentia divinae visionis, quae non recipit magis et

---

(1) Dice así Grabmann en *Die Geschichte der Scholastischen Methode*, v. 2 p. 562: «Mas si ahora nos empeñamos en dar la razón por qué tan a menudo encontramos precisamente el nombre de Praepositinus en los Escolásticos del siglo XIII, sin duda la cosa depende de que en la *Summa* de Praepositinus se halla codificada la Teología Parisiense de principios del siglo XIII. Praepositinus ha reunido la *doctrina communis* de los maestros parisienses que le precedieron, y ha dejado a los venideros una herencia tradicional de cuestiones, dificultades, soluciones, etc. Este serio y casi escrupuloso conato por repetir la *doctrina communis* está caracterizado por el uso de semejantes expresiones: *Ad praedicta consueverunt magistri nostri respondere; Magistri nostri dicunt; Magistrorum nostrorum viam prosecuti; Sed ne viam magistrorum nostrorum mutemus*, etc.»

minus.» Semejante juicio había emitido el Santo en el Comentario 4 Sent., dist. 6, q. 2, a. 3, q. 2 ad 3, donde encontramos la cita «Praepositinus dixit», etc., y luego «Sed hoc nihil est», etc.

Más curiosa y de propia invención de Praepositinus es la que reprende el Doctor Angélico en 4 Sent., dist. 45, q. 2, a. 2 in c, diciendo: «Praepositinus enim dixit, quod tantum possunt suffragia pro damnatis multiplicari, quod a paena tota redduntur immunes, non autem simpliciter, ut Origenes posuit, sed ad tempus, scilicet usque ad diem iudicii: tunc enim animae iterato corporibus coniunctae in paenas inferni sine spe veniae retruduntur. Sed ista opinio videtur divinae repugnare providentiae, quae nihil in rebus inordinatum relinquit», etc.

Otra sentencia menos extraña del mismo Praepositinus critica el Santo en la misma cuestión, a. 4, también relativa a los sufragios. Dice así Santo Tomás: «Quidam enim, ut Praepositinus, dixerunt, quod suffragia pro uno aliquo facta non magis prosunt ei, pro quo fiunt, sed eis qui sunt magis digni. Et ponebat exemplum de candela quae accenditur pro aliquo divite, qui non minus aliis prodest qui cum eo sunt», etc. Y habiendo después explicado la sentencia contraria, concluye el Angélico en favor de ésta, con que, «secunda opinio plus habet de veritate quam prima».

Y vaya esa indicación, no para rebajar en nada el mérito de la obra del Dr. Lacombe, sino para hablar del mérito de la doctrina propia de Praepositinus, según lo poco sabido de él hasta el presente.

LUIS TEIXIDOR

LANDRIEUX, Évêque de Dijon: *Aux Pays du Christ, Égypte-Palestine.* Ouvrage couronné par l'Académie Française, sixième édition entièrement refondue (XVI-658)-4.°-1927. Bonne Presse, 5, rue Bayard, Paris.

Libro consagrado por las manos de la muerte: el 22 de septiembre de 1926 firmaba el ilustre autor, en su sede episcopal, el prólogo de esta edición; y no habían pasado dos meses, el 12 de diciembre, en París, pasaba a mejor vida a los setenta años de edad.

Todo atrae desde el primer momento en esta su relación de viaje por los países bíblicos: excelente presentación en papel couché; riqueza de fotograbados casi a cada página; densa lectura, de tipos ni grandes, que ocupen sitio demasiado, ni pequeños, que cansen la vista; un mapa de Palestina al principio y un plano de Jerusalén hacia el medio (entre las pp. 192-193); doble índice, alfabético y de materias; todo ello ofrecido al lector con una modestia no común, que nada de eso anuncia en el frontispicio. Y luego, o antes si se quiere, los datos elocuentes que la portada pone ante los ojos: distinción otorgada por la Academia francesa, edición por sexta vez repetida y refundida, casa editora por tantos títulos recomendable, entre los que no suele faltar el relativo al precio, y, por encima de todo, el solo nombre del hoy llorado autor, que es la mejor recomendación.

¿Cómo extrañar el que esa primera impresión de quien toma el libro en las manos nada disminuya, antes aumente, al adentrarse en el examen del libro? Por la dedicatoria aprendemos que quien nos habla ha sido tres veces peregrino a Tierra Santa: 1890, 1893, 1908. El principal mérito de la obra, aun en esta edición, está en cuanto se re-

fiere a esas tres peregrinaciones, de las que es sabrosísimo relato, lleno de vida e interés. A lo largo de él se le sigue con placer desde Marsella (cap. 1) por Egipto (caps. 2-6) y Palestina (caps. 7-32); y al dejarle de nuevo en Marsella (cap. 33), no se despide uno sino a duras penas de un cicerone como éste: fino observador y psicólogo, narrador de conjunto y exquisito detallador; sobrio, elegante, objetivo en la descripción, con la vista fija siempre en la Biblia para ilustrar con cuanto ve y observa pasajes y decires de ambos Testamentos; amigo, según expresión gráfica suya, de «sacar a luz mil cosas interesantes que no tienen fachada a la vía pública» (p. 592); y, lo que vale más que todo, apasionado buscador en todos los rincones de Tierra Santa de lo que allí más anhela ver el corazón cristiano: de Cristo mejor conocido y más amado.

Cicerone — y de amenísima y selecta conversación — no está empero desprovisto del bagaje científico que suele faltar en los profesionales de ese nombre; y sin pretensiones de especialista trata en ocasiones y resuelve con tal amplitud, exactitud y buen sentido cuestiones de topografía, historia o aun exégesis bíblicas, que será leído no sólo con gusto, sino aun con provecho, por exégetas de oficio: sirva de ejemplo la exposición exegéticoapologética del paso del Jordán por los hebreos (pp. 554-557). En las cuestiones más debatidas se contenta de ordinario con aducir las razones de los especialistas por un lado y por otro, y pesar con objetiva ecuanimidad los argumentos, sin decidirse personalmente: así en las cuestiones de Sión, p. 570, del palacio de Caifás, p. 573, de Emaús, p. 608..... Hubiera estado muy en su método el mencionar siquiera a propósito del Hebal y Garizim de Josué (p. 174), la localización de dichos montes no junto a Siquén, sino cerca de Jericó, sostenida acérrimamente por Eusebio y San Jerónimo, confirmada por el mosaico de Mádaba, y defendida con no menor tesón entre los modernos por Hummelauer.

Con el empeño continuo por «injertar todas las páginas de su libro en la Biblia» (p. VIII), muestra también frecuentemente el noble sentimiento de un elevado patriotismo, que ora recuerda las glorias del pueblo franco en Tierra Santa, ora deplora la ruina del protectorado de Francia en Oriente, protectorado tutelado en ocasiones por los Papas, como él, testigo e intermediario, ha podido revelarlo (p. 520), ora inculpa muchas veces a los gobiernos laicos de esa pérdida por el abandono sectario del patrimonio franco en Palestina (pp. X, 36, 58, 169, 346, 367, 510 y 518). En este último punto insiste con más agudos acentos en los trozos propios de esta edición ya desde su prólogo.

En éste nos entera con escrupulosa fidelidad del origen del material nuevo que para esta edición imponían los cambios obrados en Palestina por la guerra o sus consecuencias: lo debe a informes de testigos oculares amigos. Siguen, en el mismo prólogo, enumerados sustanciosamente, los principales de esos cambios: Palestina durante la guerra, el mandato inglés y el protectorado francés, la obra sionista. En el cuerpo del libro, las adiciones más notables se refieren también al mandato y al Sionismo (c. 27 y 30 sobre todo). Contra el hecho de que sea inglés el mandato tiene de cuando en cuando amargas y motivadas frases (pp. X, 517, 589), sin que deje de reconocer la obra urbanizadora realizada. Las reflexiones sobre el Sionismo, más pesimistas para éste en el c. 30 (pp. 588-591), que en el prólogo (pp. X-XII), creemos se hubieran acentuado en el sentido de este último con un viaje reciente a Palestina. Respecto de Israel se transparenta en muchos sitios de este libro ese fondo de amor y esperanza

que desde San Pablo muestran no raras veces grandes corazones cristianos para con el hermano mayor tan descarriado (cf. pp. XI-XII, 83-84, 375). Diseminadas aquí y allá en sus respectivos sitios hay, además, adaptaciones y añadiduras a los datos de las pasadas peregrinaciones; con todo lo cual resulta de interés el seguir como en diversas capas superpuestas la vida y mudanzas de Palestina en estos últimos decenios (cf., v. gr., pp. 116, 120-121, 286, 563-571). Inútil decir que las breves adiciones, los cortos esbozos, los juicios certeros expuestos hacen desear más el rico caudal de observaciones y apreciaciones vividas que hubiera sugerido a la penetración y experiencia del anciano autor una nueva visita a la cambiada Palestina de hoy. Quizá se hubieran entonces modernizado y completado mapa y plano ya algo viejos, por ejemplo, en ferrocarriles, carreteras, fronteras, edificios notables, y se hubieran añadido ilustraciones tan actuales como interesantes, v. gr., al Tabor, a Cariatiarim, a Getsemaní, a Belén, a tantas recientes excavaciones, al Sionismo.....

Con el título casi idéntico al de este libro de *Au pays du Messie* publicó en 1921 Mons. Janssens su relación de viaje, hecho antes de la guerra, por el norte del Mediterráneo a Palestina y Egipto. No sólo le supera notablemente éste de Mons. Landrieux en abundancia de materia, galanura de estilo, riqueza de ilustraciones, preocupación de modernidad y observación psicológica, sino que aún son raros los casos de una mayor exactitud de especialista que podría esperarse en el Secretario que fué de la Comisión Bíblica: por tales juzgaríamos la localización de la montaña de las Bienaventuranzas no en Kurun Hattin (Landrieux, p. 135), sino cerca de Cafarnaum (Janssens, p. 326); o el no reconocer valor a argumentos como el sacado por Mons. Landrieux de las palabras *in Galilaeam*, *in montem* en Mt., 28, 16 para la identificación del Tabor (cf. Janssens, p. 321); o como el invocado por el mismo (p. 194) en favor de la igualdad El Bireh: Masfa, que Janssens se guarda bien de aducir (p. 355). También preferiríamos seguir con Janssens la opinión común que ve en el «otro discípulo, conocido del Pontífice» (Ioh, 18, 15), al apóstol San Juan, contra lo que insinúa repetidas veces Landrieux (pp. 573-574). En ambos estaría bien corregir, después de las excavaciones de Siquén a dos kilómetros largos de la actual Nablus, la afirmación sin más de que «Nablus es la antigua Siquén» (Landrieux, p. 175; Janssens, p. 347).

En obra de tan relevantes méritos como la reseñada desdicen más algunos descuidos en la corrección de pruebas como los siguientes: pe*n*t-etre, p. 31; véri*r*ables, p. 170; *le* por «la», p. 195; Ev por 'Ev, p. 431; voce*f*erantis, p. 450; *qu*'Hérode por «d'Hérode», p. 560; mult*a*s por «multus», p. 564; domu*n*, p. 576; *u*endre, p. 591; dispara*i*tre, p. 610; no*r*turnes, p. 647.

Delicioso revivir de gratísimas imágenes, ideas, sentimientos para quienes conozcan este libro después de haber viajado a Oriente, será también para los que no han tenido esa dicha ameno e instructivo compañero, en texto e ilustraciones, en el viaje espiritual que toda alma cristiana gusta de repetir con frecuencia a los países de Cristo.

R. Arconada

WULF, M. DE. *Elementos de Historia de la filosofía*, traducidos de la séptima edición francesa por el P. Fr. José DE BESALÚ, O. M. Cap. Tercera edición corregida y notablemente aumentada (174)-8.°-1927. Ptas. 4 en tela flexible. — Luis Gili, Córcega, 415, Barcelona.

Para apreciar en su justo valor este Resumen *(Précis)* de historia de la filosofía, basta pronunciar el nombre que lleva al frente: del ilustre historiador de la filosofía medieval y sucesor del Cardenal Mercier en la dirección de la *Revue Néo-scolastique*. Diligente y sagaz investigador de los archivos, como lo acreditan sus numerosos escritos históricofilosóficos; dotado de erudición filosófica extraordinaria; avezado en la cátedra a resumir, desarrollar y relacionar unos con otros los sistemas, pocos le igualarán en decir mucho en poco, en trazar en dos rasgos toda una teoría filosófica y en descubrir el parentesco, y, por decirlo así, el neuroesqueleto de cada sistema. En suma, que para historiar científicamente doctrinas filosóficas, la pluma de M. de Wulf es de oro, y de subidos quilates.

Así y todo, el libro se nos presenta como obra de texto, formando parte del *Tratado elemental de filosofía* de Lovaina. Y francamente, en un libro destinado a jóvenes en formación, faltos de norte seguro para orientarse, y de criterio para discernir el oro de la escoria filosófica; juzgamos peligroso ceñirse a la mera exposición de los sistemas y prescindir totalmente de criticarlos a la luz de la razón y sana filosofía, como se prescinde en este compendio. Ese positivismo exagerado, que tanto va cundiendo, aplicado a la historia de la filosofía, en la que unas en pos de otras van desfilando doctrinas las más contradictorias, puede hacer de ella un plantel de escépticos. Por lo menos no les formará el criterio, ni prestará firmeza en las ideas. Cierto que este defecto del libro puede y debe suplirlo el Profesor, de viva voz o por apuntes. Pero esto en muchas ocasiones no se hará, o no se hará debidamente; y desde luego el remedio no será tan permanente y universal como lo es el defecto, que irá siempre y a donde quiera que vaya el libro, y podrá hacer daño siempre que caiga en manos de jóvenes tadavía no bien formados.

Otros dos defectos hallamos en este libro, *como texto:* la demasiada brevedad y concisión. La filosofía oriental no llena una hoja; la Patrística, reducida a la de San Agustín, poco más de una página; la restauración de la escolástica en el siglo XVI, otro tanto; toda la filosofía moderna antekantiana, expuesta en solas nueve hojas. Nos parece demasiado abreviar. Y la excesiva concisión, ni se presta a reflejar en cada sistema su propio matiz y colorido, ni a exponerlos con la claridad necesaria. Muchas frases o fórmulas son tan condensadas, que suponen, para ser penetradas, un grado de cultura filosófica superior a la del principiante.

Y contrasta con esta concisión habitual la mucha extensión que se da (pp. 41-46) a las nociones preliminares de la filosofía medieval, sin que por eso se enuncie *positiva* y *explícita* la definición de la filosofía escolástica. Y sin ella no se ve claro por qué J. Escoto Eriúgena ha de ser tenido por antiescolástico.

Tampoco vemos claro la razón que haya tenido M. de Wulf en la controversia de los universales (p. 47) para prodigar la indulgencia a los antirrealistas y escatimarla a sus contrarios. Porque, según el libro que examinamos, el realismo «está atacado de un vicio radical», al paso que el antirrealismo es «la expresión de una doctrina exacta, que una serie de fórmulas cada vez más adecuadas acabarán de integrar». Nosotros

opinamos que «con fórmulas cada vez más adecuadas» se pudo llegar, y se llegó, al realismo moderado de Juan de Salisbury, tanto desde el realismo como desde el antirrealismo, y que esas fórmulas fueron el resultado natural de la lucha y reacción mutua de realistas y antirrealistas. Además, según el mismo autor, «el antirrealismo en sus primeras formas», es decir, añadimos nosotros, tal como lo expusieron Rabano Mauro, Erico de Auxerre y Roscelín, que son los primeros antirrealistas por él citados; dicho antirrealismo, repetimos, se resume en la tesis de que «las esencias no existen en estado de universalidad» (p. 48). Y, sin embargo, sabemos por San Anselmo y P. Abelardo, contemporáneos de Roscelín, e impugnador el uno y discípulo suyo el otro respectivamente, que dicho antirrealista hacía consistir los universales en meros vocablos o vibraciones de la voz: «Qui nonnisi *flatus vocis* putant esse universales substantias» — «*solis vocibus* species adscribebat». — Se nos dice que este nominalismo rígido es incomprensible en hombres de talento. Y ¿no lo fueron Hobbes, Hume y tántos otros asociacionistas, que llaman universal a la imagen común, asociada a un vocablo genérico? Y ¿acaso es menos incomprensible el realismo exagerado? «Guillermo de Champeaux, a quien suele cargarse con este sambenito», dice muy bien el P. Gründer *(Psicol. sin alma*, p. 59); «aunque otra cosa parezca indicar su terminología imprecisa, fué probablemente en este punto tan inocente como nosotros».

Hablando de Suárez (p. 96), nos dice el docto historiador de Lovaina dos cosas: que «se aparta del tomismo en importantes cuestiones»; que tres de éstas son: «La distinción real entre la esencia y existencia, la posibilidad de la existencia separada de la materia prima, el conocimiento intuitivo (directo, diaríamos nosotros) de lo individual por la inteligencia.» En primer lugar, suponemos que la advertencia es meramente histórica y no crítica. Pegaría muy mal este segundo carácter en el autor de la *Introduction a la philosophie néo-scolastique*. Porque, dando en esta obra (p. 210) la razón de llamar a la eflorescencia filosófica de Lovaina «neoscolasticismo», más bien que «neotomismo», escribe así: «Neotomismo, como también la expresión neoscotismo y cualquier otro término derivado de algún gran filósofo medieval, presenta el inconveniente de asemejar demasiado la nueva filosofía (de Lovaina) al pensamiento filosófico de tal o cual persona; siendo así que ésta, por su amplitud y comprensión, está capacitada para no ser esclava *(s'affranchir)* de las doctrinas particulares de un determinado filósofo, y para nutrirse, como de savia vital, de todos los grandes principios generadores de todas las filosofías escolásticas.»

Cuanto a la importancia que da tan categóricamente a las tres susodichas cuestiones M. de Wulf, debiera habernos dicho en qué sentido son importantes, y haber tenido presente que la primera es, para el mismo Juan de Santo Tomás, una mera «opinión», y para D. Soto: «Res non tanti momenti.» Y del mismo modo hablan el P. Lepidi, O. P., en sus *Elementa phil. christianae*, y Chossat, y Piccirelli, y Urráburu, y tantísimos otros. Y no menos nos admira se llame importante a la segunda cuestión, hoy que el avance de las ciencias químicas ha hecho tan difícil de demostrarse la misma realidad de la materia prima, estrictamente dicha; cuando el mismo Soto, hace tres siglos, supuesta como cierta dicha materia prima, escribía ya: «Deus potest materiam primam sine forma servare. Neque in hoc puto derogari auctoritati S. Thomae, tum quia *res non est tanti momenti*», etc. Mucho habría que decir sobre la importancia de la tercera cuestión, pero nos hemos alargado ya demasiado y queremos decir dos pala-

bras más sobre la crítica que se hace de los aristotélicos del siglo XVII, así en el *Resumen* que analizamos (p. 97), como en la *Histoire de la phil. médiévale*[2] (p. 537), dándose a entender que ni estaban al corriente ni deseaban enterarse de los adelantos de las ciencias, calificando su actitud de obstinada y ridícula y condenándola sin atenuante ninguno. «Cierto que estuvieron lejos de ponerse al frente del movimiento científico, pero no hubo tiempo en que fueran extraños a él» (Laminne, *Les quatre éléments*, p. 109). Y todos sabemos lo que cuesta abandonar doctrinas tradicionales, con las que estamos familiarizados. Y más cuando muchas de las innovaciones científicas no cuentan en su apoyo con pruebas evidentes, como pasaba con la teoría heliocéntrica. Por eso, los peripatéticos del siglo XVII no nos parecen acreedores a tan duras diatribas. Y tanto o más que la «falta de hombres», creemos que contribuyeron a la decadencia de la filosofía escolástica las violencias y persecuciones de parte de los enemigos de la Iglesia: enciclopedistas, jansenistas, racionalistas . . . . .

Para terminar, digamos dos palabras sobre la traducción. Aunque tropezamos en ella de vez en cuando con frases menos castizas, tales como «venimos constreñidos», por «nos vemos forzados» (p. 123), «confusión (identificación) de la filosofía medieval con la escolástica» (p. 41), etc.; pero, en general, la estimamos correcta y fiel. El P. Besalú no se ha contentado con una simple traducción, sino que al fin de cada período importante de la historia añade en apéndices los nombres de los filósofos españoles contemporáneos, los títulos de sus obras e indicaciones muy generales y someras sobre sus características doctrinales. Sin duda que el amor patrio del traductor ha hecho que salgan demasiado extensos y desproporcionados con el texto original estos apéndices, y que figuren en ellos nombres que pueden tolerarse en una historia extensa como la del Cardenal Z. González, pero de ningún modo en un texto resumen. Fijándonos, por ejemplo, en el último apéndice, que llena seis páginas enteras (pp. 144-149), nos choca que al lado del gran filósofo de Vich figuren los nombres de los escritores con más o menos ideas filosóficas: Roca y Cornet, José M. Cuadrado, G. Tejado, Navarro Villoslada, Alejandro Pidal y Mon, y, omitiendo a otros, Campoamor. El cual confiesa de sí «que jamás tomó en serio eso de la filosofía, y que ninguna escuela, ni doctrinarismo alguno, ni siquiera el escepticismo, que lo niega todo, logró convencerle ni a medias».

Por lo demás, donde sólo se aspire a recibir un tinte, o poco más, de historia de la filosofía, la traducción que hemos examinado nos parece que puede servir muy bien de texto, añadiendo siempre en apuntes el juicio crítico de los sistemas.

D. Domínguez

Mach, José, S. J.-Ferreres, Juan B., S. J. *Tesoro del Sacerdote.* Tomo I (xxiv-703), Tomo II (viii-808)-4.°-1927. Décimasexta edición. Eugenio Subirana, Puertaferrisa, 14, Barcelona.

Nunca será bastantemente alabada la insigne obra del P. Mach, esclarecido misionero de la Compañía de Jesús, que adiestrado por su constante contacto con el benemérito y celoso clero español, supo tan bien penetrar sus aspiraciones y necesidades en orden a proveerles de un medio tan apto para que en su múltiple y variada actuación sagra-

da pudieran tener siempre a mano luz en lo científico y guía en lo prudencial. Por eso escogió para su obra un título muy apropiado, *Tesoro del Sacerdote*, pues, en efecto, de tal puede reputarse tan excelente y utilísima obra. Comprende cuanto en ascética, moral, liturgia, derecho canónico y civil puede interesar al sacerdote en el ejercicio de su ministerio; es una verdadera enciclopedia de las materias referidas con miras a la práctica, pero sólidamente fundada en la ciencia teológica y jurídica. De esta obra, después de bien examinada, atestiguó la Sagrada Congregación de Ritos el año 1864: «Decreta omnia et singula Sacrorum Rituum Congregationis a Rmo. P. Iosepho Mach Missionario Societatis Iesu vel relata, vel enuntiata *in vere commendabili et accuratissimo Opere suo*, cui titulus *Tesoro del Sacerdote*, ...*apprime respondent originalibus* exsistentibus in Actis et Regestis eiusdem Sacrae Congregationis.»

El autor murió cuando estaba preparando la décima edición, que terminó y publicó el P. Joaquín Carles, S. J., a quien se deben también las dos ediciones siguientes. Desde la décimatercera en adelante cuidó de reeditar tan recomendada obra el P. Juan B. Ferreres, quien, con su laboriosidad inagotable y su indiscutida ciencia en estas materias, la fué acomodando constantemente a las disposiciones canónicas y civiles que con el tiempo se fueron dando. Promulgado el nuevo Código de Derecho Canónico, hubo necesidad de refundirla por completo para hacerla más práctica, acomodándola a la nueva refundición del derecho canónico.

En esta edición se han tenido en cuenta las Rúbricas no poco modificadas de las últimas ediciones típicas vaticanas del Breviario Romano (1923) y del Misal Romano (1924); la edición típica vaticana del Ritual Romano (1925); el nuevo Apéndice de los Decretos de la Sagrada Congregación de Ritos (1927), que se titula Appendix II, y todos los demás decretos de todos los dicasterios de la Curia Romana y de la Comisión del Código. De esta suerte queda dispuesta para servir de texto de liturgia, de teología pastoral y aun de oratoria sagrada, como se hace en varios Seminarios.

Por estar acomodada también a las disposiciones civiles más recientes que afectan al ejercicio del ministerio parroquial, nada encontrará a faltar el clero en esta obra de cuanto le sea preciso para el desempeño de su ministerio.

Las 16 ediciones que lleva ya publicadas, de las cuales cuatro se deben al P. Ferreres, son una prueba más de la excelencia de la obra y de su utilidad para el clero.

F. Fuster

Ferreres, J., S. J. *Compendium Theologiae Moralis*. Tomo I (LII-676), Tomo II (XVI-798)-4.°-1928. Edición 14.ª; séptima después del Código. Precio: 25 pesetas en rústica, 30 en tela. Eugenio Subirana, Puertaferrisa, 14, Barcelona.

Por lo frecuentes que son las ediciones del tan celebrado como extendido Compendio de Teología Moral del P. Juan B. Ferreres, hemos tenido que tratar de él en repetidas ocasiones, por lo que, al presente, respecto a la décimacuarta edición latina, séptima después del Código de Derecho canónico, poco podemos añadir a lo que ya llevamos dicho, tanto en esta Revista (1) como en *Razón y Fe* (2). Esa misma frecuen-

(1) V. t. 3 (a. 1924), pp. 422, 423.
(2) V. t. 67 (a. 1923), p. 109, ss.

cia de ediciones, que rebasan cada una cuatro millares de ejemplares, es por sí sola una excelente recomendación y lleva consigo además una especial ventaja sobre la generalidad de obras similares, que no han alcanzado tan notable éxito, cual es el que permite al autor presentar su obra constantemente acomodada a las más recientes declaraciones y disposiciones de la Santa Sede, y hacerse cargo en ella de cuanto los más célebres tratadistas hayan aportado de nuevo sobre las cuestiones morales que hoy día más puedan interesar. Gloria es del autor haber sido el primero en afrontar la discusión y resolución de no pocos problemas que la ciencia o las prácticas y costumbres modernas han planteado en el terreno moral. En esta nueva edición profundiza más el estudio de las cuestiones relacionadas con la sífilis y blenorragia, operaciones de rejuvenecimiento de Voronoff, onanismo y prácticas neomaltusianas. Presenta asimismo un estudio más profundo del probabilismo, cuestión vieja en verdad, pero muy digna de ser tratada con todo detenimiento, tanto por su importancia y porque la hacen de actualidad los ataques de que es objeto. Ha introducido modificaciones, con el fin de acomodarla a las más recientes disposiciones jurídicas, tanto canónicas como civiles, en más de ochenta números.

En la presentación material ha ido siempre mejorando, con el fin de facilitar al lector el estudio de tan complicada materia, para lo que no poco ha contribuído notar por medio de diferentes clases de tipos lo que es principal y lo que es secundario o de mera erudición.

Para el clero español, así como para el hispanoamericano, y para el de Portugal y del Brasil, tiene este Compendio una ventaja que no hallarán fácilmente en otra parte, cual es la de tener presentes el autor en las diferentes materias que se rozan con la legislación civil las respectivas leyes de los citados países, realizado con la maestría y certero juicio que son característicos en tan renombrado autor. Por lo mismo, suponemos que esta edición tendrá, sin duda, la misma acogida o quizá mayor que las anteriores.

F. Fuster

Ferreres, Juan B., S. J. *Instituciones Canónicas*. Tomo I (xii-585), Tomo II (612)-4.°-1926. Edición cuarta. Eugenio Subirana, Puertaferrisa, 14, Barcelona.

Cuatro ediciones lleva ya publicadas nuestro esclarecido autor de sus *Instituciones Canónicas*, que salieron a luz recién promulgado el nuevo Código de Derecho Canónico. En diez años ha logrado despachar cerca de 16.000 ejemplares, prueba fehaciente de la excelente acogida que en todas partes ha tenido. Este singular éxito ha sido causa de que el autor pudiera rejuvenecer constantemente su obra, poniéndola al corriente de las nuevas disposiciones canónicas y civiles, y de las controversias suscitadas por los tratadistas sobre no pocos puntos que en el Código ofrecían oscuridad para su aplicación a la práctica. En esta edición ha ampliado varios de los tratados particulares, como lo relativo al antiguo Corpus Iuris y demás colecciones canónicas, Curia Romana, nombramiento de los Obispos en las diversas naciones, según la novísima disciplina; jurisdicción palatina y castrense españolas; los canónigos según la disciplina general y la española; beneficios, patronatos, etc. Ha añadido también no pocas explicaciones de puntos nuevos, como son los relativos a la disciplina actual sobre nom-

bramiento de los Obispos en las diversas naciones; sobre Obispos auxiliares actuales de España y América latina con o sin derecho de sucesión; distribuciones corales; Junta delegada del Real Patronato eclesiástico; sobre si los Ordinarios de los lugares pueden visitar las iglesias de los regulares exentos; conmutación de títulos al portador por los Administradores eclesiásticos, etc.

Con sólo el recuento de los numerosos puntos, que, o de nuevo o más ampliados, trata con su reconocida competencia el autor en esta nueva edición de sus *Instituciones*, queda patente la utilidad que a todo el clero, y de entre los laicos a los abogados especialmente, ha de reportar tan insigne obra.

F. Fusier

Ferreres, Juan B., S. J. *Casus Conscientiae* propositi ac soluti ad normam Codicis Iuris Canonici, dispositionibus iuris hispani ac lusitani, decretis Concilii Plenarii Americae Latinae, necnon Conc. Manilani earumque regionibus legibus peculiaribus, accommodati. Tomo I (xvi-665), Tomo II (x-710)-4.°-1926. Edición quinta, segunda después del Código (del 13 al 16 millar). Eugenio Subirana, Puertaferrisa, 14, Barcelona.

De la anterior edición de tan útil y excelente obra dimos cuenta en esta misma Revista (1), y así al presente bastará que nos limitemos a las principales innovaciones que en la tercera se han introducido. Cuanto se refiere a las cualidades que la adornan en su aspecto científico, pedagógico y tipográfico, queda dicho de antemano por cuanto se aplican a los *Casus* las alabanzas que hicimos de la Teología Moral (2) del mismo autor.

Si bien en la anterior edición, primera después del Código, se introdujeron numerosas variaciones y muchos casos nuevos, todavía se retuvieron en gran parte los antiguos del P. Gury, por lo cual la obra salía a nombre de los dos autores. En esta quinta edición se han introducido más de *350* casos nuevos y se han eliminado muchos de los antiguos del P. Gury por ser hoy día menos útiles, de suerte que la obra casi entera se debe al P. Ferreres; por esta razón ya sólo su nombre figura como autor de los *Casus*, a semejanza de lo que hizo con la Teología Moral. Y en verdad que bien podía el autor componer de nuevo toda una obra de *Casus*, dado el inmenso material que tenía acumulado de consultas que se le fueron proponiendo durante los largos años que lleva dedicado a la enseñanza de esta materia. Por eso la mayor parte de los casos que figuran en esta obra no son fingidos, sino tomados de la realidad viviente, y por lo mismo más útiles, ya que se presentan con la complejidad propia de la realidad, que es lo que más suele embarazar a los llamados por su ministerio sacerdotal a dar solución adecuada a las consultas que se les proponen.

Como en el Compendio de Teología Moral, así en los *Casus* el autor ha expuesto con más profundidad varias de las cuestiones que los adelantos modernos de la ciencia, las prácticas y costumbres sociales, así como las modernas leyes civiles de los diferentes países plantean en el terreno moral. No sólo los confesores, y los que se preparan para el ministerio de oír confesiones, sino también los médicos muy especialmen-

(1) V. t. 3, p. 424.
(2) V. *Razón y Fe*, t. 67, p. 109.

te y los abogados encontrarán en esta obra expuesta científicamente y con suma claridad la solución de los múltiples casos que se les suelen presentar en el ejercicio de su profesión. Así, por ejemplo, interesan a los médicos los que versan sobre los enfermos de blenorragia en orden al matrimonio; sobre la operación de obturar los oviductos o la extirpación de la matriz; sobre la obligación del médico de avisar al enfermo acerca del estado de su gravedad en orden a recibir los sacramentos; sobre la conducta del médico en el examen de los llamados al servicio militar en orden a darlos o no por aptos para dicho servicio; sobre los experimentos de los médicos hechos en el hombre como en ánima vil; de la operación de rejuvenecimiento de Voronoff, etc., etc. A los abogados pueden interesar los que se refieren al derecho de los padres en los bienes de los hijos; a la restitución; a los contratos sin causa o con causa ilícita; al párroco como notario en los testamentos; al testamento sacramental, etc.

Siendo tan útil esta obra para los profesionales, como acabamos de indicar, lo es mucho más para los alumnos que están cursando la Teología Moral, porque les servirá de palestra en que ejercitarse y adiestrarse en orden al examen, primero, y al ministerio de confesiones y dirección de las almas, después.

F. Fuster

Ferreres, Juan B., S. J. *Epítome de Teología Moral.* (xxvii-730)-8.°-1927. Segunda edición. Eugenio Subirana, Puertaferrisa, 14, Barcelona.

Al dar juicio de la tercera edición latina de este Epítome en esta misma Revista (1), decíamos: «En él se ha extractado toda la doctrina moral de la obra grande con extraordinaria precisión y claridad; claridad que proviene no sólo de la redacción, sino también de la manera de presentarla tipográficamente. Para facilitar al lector ampliar el estudio de cualquiera de las partes del Epítome, se anotan convenientemente los lugares de la obra grande a que se refiere el extracto. Para todos es utilísimo este Epítome, pues a los sacerdotes les ofrece medio muy seguro y suave de repasar en poco tiempo toda la doctrina moral, que han de tener siempre muy presente para sus ministerios sacerdotales; para los que aún estudian la teología moral, les servirá, no precisamente de libro de texto, pero sí para ir repasando y fijando mejor en su mente lo que se contiene en la obra grande.»

Esto mismo repetimos ahora acerca de la segunda edición castellana, la cual, por estar en castellano, podrá ser también más útil a los laicos poco versados en el latín. Los defectos que en la primera edición castellana se notaron por la inexactitud de la versión en algunos puntos, han desaparecido en la presente edición, pues el mismo autor ha intervenido directamente no sólo en la corrección de los originales, sino también en la de las mismas pruebas de imprenta. No hay que decir que en ella ha introducido todas las innovaciones y mejoras que en su obra grande. De ella dice el autor que «apenas hay número en el que no se haya introducido alguna mejora, corrección, adición, etc.». Así es que con toda seguridad pueden servirse de él las personas indicadas, ya que se ha puesto al corriente de cuanto moderno pueda interesar al lector en tan variada materia como abarca la teología moral.

F. Fuster

(1) V. t. 3, p. 423.

Obras recibidas en la Redacción [1]

1. Allgeier, Arthur. — *Die altlateinischen Psalterien*. Prolegomena zu einer Textgeschichte der Hieronymianischen Psalmenübersetzungen. (xii-190)-4.°-1928. M. 12. Herder & Co. G. M. B. H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau.
2. Bonet, Dr. Albert, Pbro. Profesor auxiliar de la Universidad de Barcelona. — *La Conciencia Moral del Niño*. Estudios teórico-prácticos acerca de su contenido y de su formación. (xl-222)-8.°-1927. Ptas. 5 en rústica. Eugenio Subirana, editor pontificio, Puertaferrisa, 14, Barcelona.
3. Bover, José M., S. I. — *Mediación de Madre o la mediación universal como actuación de la maternidad de María*. Conferencia pronunciada en la Asamblea Mariana de Covadonga. (84)-8.°-1927. Eugenio Subirana, editor pontificio, Barcelona.
4. Carbonell, Angel, Pbro. — *El Colectivismo y la Ortodoxia Católica*. Estudio religioso social. (xvi-366)-8.°-1928. Ptas. 5,50 en rústica. Administración general Librería Subirana, Puertaferrisa, 14, Barcelona.
5. Dorsch, Aemil, S. J., s. theologiae in universitate oenipontana professor. — *Institutiones theologiae fundamentalis*. Vol. II. De ecclesia Christi editio altera retractata et aucta. (xvi-774)-4.°-1928. Typis et sumptibus Feliciani Rauch, Oeniponte.
6. Finke, H. — *Gesammelte Aufsätze zur Kulturgeschichte Spaniens*. Erste Reihe in verbindung mit K. Beyerle und G. Schreiber. Spanische Forschungen der Görresgesellschaft herausgegeben von Ihren spanischen Kuratorium K. Beyerle, H. Finke, G. Schreiber. Band, 1. Reihe 1. (392)-4.°-1928. M. 17,50 en rústica y 20 encuadernado. Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster in Westfalen.
7. Goettsberger, Dr. Johann, Professor an der Universität München. — *Einleitung in das Alte Testament*. Mit 12 Bildern auf 4 Tafeln. (xviii-522)-4.°-1928. M. 16 en rústica y 18 encuadernado. Herder & Co. G. M. B. H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau.
8. Ivars, Andrés, O. F. M. — *La «Indiferencia» de Pedro IV de Aragón en el gran Cisma de Occidente*. (Artículo 1.°: 1378-1382.) Tirada aparte de Archivo Ibero-americano, núm. 85. (108)-4.°-1928. Imp. del Asilo de Huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, calle de Juan Bravo, 3, Madrid.
9. Ivars, Fr. Andreu, O. F. M. — *Text de la versió Valenciana de les lletres d'Alexandre el Gran al Rei Didimo i del de les d'éste a d'aquéll*. Publicat ab introducció i nòtes. (16)-4.°-1928. Imp. Fill de F. Vives Mora, Hernán Cortés, 8, Valencia.
10. Jean de Saint-Thomas. — *Introduction a la Théologie de Saint-Thomas*. Explication de l'ordre et de l'enchaînement des traités et questions de la Somme théologique. Traduction et notes de M.-Benoit Lavaud, O. P. (viii-476) 16.°-1928. André Blot, éditeur, Ancienne Librairie Roger et Chernoviz, 6, rue de la Salpêtrière, Paris.

N. B. — Por falta de espacio no podemos anunciar en este número todas las obras recibidas.

---

(1) En esta sección se anuncian las obras que nos llegan; pero hay que observar: 1) que la mera inserción de estas obras no supone que la Redacción apruebe su contenido; 2) que no podemos comprometernos a publicar la recensión más que de las obras que expresamente hayamos pedido con ese fin y de las que, habiéndosenos enviado sin pedirlas, sean, a juicio de la Redacción, conformes con la índole de la Revista, y su importancia, bajo este aspecto, lo aconseje. Se dará la preferencia a aquellas obras de las que se nos envíen dos ejemplares.

Se ruega a los editores y autores que en sus envíos pongan la siguiente dirección: Sr. Director de Estudios Eclesiásticos. — *Alberto Aguilera, 25. Apartado 8.066*. Madrid.

INDICE DEL TOMO VII

Págs.

ARTICULOS

Del concurso inmediato de Dios en todas las acciones de las criaturas.....	Teixidor, L.....	5 y 146
De principiis contradictionis, rationis sufficientis, causalitatis eorumque inter se conexione.....	Nink, G.....	24
El problema sinóptico.....	Murillo, L.....	42 y 432
Felipe II y el Pontificado según D. Luis de Requesens y Zúñiga.....	Leturia, P.....	60
En el IV centenario del Dr. Arias Montano. La versión métrico-latina del salterio hebraico.....	Diego, S.....	76
Valor de la versión jeronimiana del libro de Tobit.....	Galdos, R.....	129
Crítica de un principio de Psicología...	Hellin, J. M.....	161
Necesidades presentes de la Ascética y Mística en los países de habla española.....	Hernández, E.....	180
Arias Montano y los jesuítas.....	Pérez Goyena, A.....	273
Atrición y contrición según Santo Tomás.....	Quera, M.....	318
Estudio histórico sobre la Misa «praesanctificatorum» del Viernes Santo y sobre la comunión en el mismo día..	Ferreres, J. B.....	336
Fray Luis de León, traductor de San Pablo.....	Bover, J. M.....	417
A propósito de un centenario.....	Pérez, Q.....	450
¿No cabe fe divina en ningún virtual inclusivo antes de su explicación infalible dada por la Iglesia?.....	Elorriaga, A. M. de..	485

BOLETINES

Boletín de Teología especulativa.....	Pérez Goyena, A.	83 y 507
Boletín de Cosmología Biológica.....	Ibero, J. M.....	197 y 348
Boletín antiteosófico.....	Domínguez, D..	213 y 497
Boletín canónico.....	Fuster, F.....	517

NOTAS Y TEXTOS

		Págs
In Sabbato «secundo primo» (Lc. 6, 1).	Bover, J. M.	94 6 (2.ª ed.) 97
Antiguos comentarios al Cantar de los Cantares desconocidos e inéditos	García Villada, Z.	104
Sobre el Concilio de Basilea y Juan de Segovia	March, J. M.	114
El sepulcro de Raquel. ¿Efrata-Belén o Efrata-Rama?	Bover, J. M.	226
Nueva documentación inédita de San Francisco de Borja	March, J. M.	237 y 536
Bachiarius Peregrinus?	Bover, J. M.	361
Virgilio Cordobés, filósofo nigromante de la Escuela Toledana	García Villada, Z.	367
Todavía una palabra sobre «Definiciones *ex cathedra* olvidadas»	Segarra, F.	376 y 542
Lecciones septuagintavirales en una nueva traducción de los Salmos masoréticos	Arconada, R.	385

BIBLIOGRAFIA

Casadevall, R. — La capilla de Santa Eulalia de Vich	Ferreres, J. B.	413
Cornely, R. — Compendium introductionis in S. Scripturae libros	Bover, J. M.	255
Ferreres, Juan B., S. J. — Compendium Theologiae Moralis, tomos I y II. Instituciones Canónicas, tomos I y II. Casus Conscientiae, tomos I y II. — Epítome de Teología Moral	Fuster, F.	561
Franciscanismo. — Diversas obras	Pérez Goyena, A.	263
Fröbes, E., S. J. — Psychologia speculativa	Palmés, F.	388
Hugon, E., O. P. — Tractatus Dogmatici ad modum commentarii in praecipuas quaestiones dogmaticas Summae theologicae divi Thomae Aquinatis, vv. I, II, III	Teixidor, L.	397
Joseph a Spiritu Sancto, C. D. — Enucleatio Mysticae Theologiae S. Dionysii Areopagitae Episcopi Martyris per quaestiones et resolutiones scholastico-mysticas	Pérez Goyena, A.	254

		Págs.
Kortleitner, F. X., O. Praem. — Commentationes biblicae	Galdos, R.	124
Lacombe, Georges, Ph. D. — Praepositini Cancellarii Parisiensis (1206-10), Opera Omnia I. — La Vie et les Œuvres de Prévostin	Teixidor, L.	553
Landrieux. — Aux Pais du Christ, Egypte-Palestine	Arconada, R.	555
Lizarralde, José de, C. F. M. — Semblanza religiosa de la provincia de Guipúzcoa	Pérez Goyena, A.	260
Mach, José, S. J.-Ferreres, Juan B., S. J. — Tesoro del Sacerdote, tomos I y II	Fuster, F.	560
Marxuach, F. — Compendium Dialecticae, Criticae et Ontologiae	Hellín, J. M.	251
Pontificium Institutum Biblicum. — Institutiones biblicae scholis accommodatae	Bover, J. M.	248
Sánchez Alonso, B. — Fuentes de la historia española e hispanoamericana	García Villada, Z.	259
Schäfer, Timotheus, O. M. C. — Compendium De Religiosis ad normam Codicis Iuris Canonici	Fuster, F.	408
Schuster, I. — Liber Sacramentorum	Sola, D.	262
Sensburg, W. — Die Bayerischen Bibliotheken	Leturia, P.	120
Simón, H. — Praelectiones biblicae ad usum scholarum. Novum Testamentum, v. II	Bover, J. M.	257
Van Noort, G.-Verhaar, J. P. — Tractatus de Sacramentis, II	Pérez Goyena, A.	254
Wulf, M. de. — Elementos de Historia de la Filosofía	Domínguez, D.	558
Zaragüeta Bengoechea, Juan. — El Cardenal Mercier, Académico honorario (1851-1926). Su vida. Su orientación doctrinal	Marxuach, F.	261

Imprenta de ESTANISLAO MAESTRE, Pozas, 12. Teléfono 13.713. — MADRID

GTU Library
3 2400 00275 5399

Estudios eclesiásticos

v.7:1
1928

CRPaC

v.7:1
1928

15796

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709